C 7 500 E

ZEIT-WENDE

die neue furche

Herausgegeben von Wolfgang Böhme · Otto Gründler · Friedrich Langenfaß
Eberhard Müller · Rudolf Alexander Schröder · Reinold von Thadden-Trieglaff

AUS DEM INHALT

HERBERT KAUFMANN Hintergründe der Kongokrise
KARL BUCHHEIM Die Freiheit des Menschen im Staat
JOACHIM GÜNTHER Franz Werfels glückliche Unentwegtheit
INGE MEIDINGER-GEISE Nie-Land
HERMANN SCHMIDT Durchbruch des unendlichen Lichtes

PACIFIC LUTHERAN
THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY

XXXI. Jahrgang · November 1960

11

VERLAG SONNTAGSBLATT · VERLAGSORT HAMBURG

INHALT

Herbert Kaufmann: Hintergründe der Kongokrise 721
Eberhard le Coutre: Denn ich bin hungrig gewesen 728
Karl Buchheim: Die Freiheit des Menschen im Staat 729
Joachim Günther: Franz Werfels glückliche Unentwegtheit 740
Inge Meidinger-Geise: Nie-Land. Erzählung 749
Willy Kramp: Das Alter 752
Juliane Windhager: Gedichte 754

Kommentare

Hermann Schmidt: Durchbruch des unendlichen Lichtes 756

Stimmen von draußen

Malthus gegen Marx 764
Frau Premierminister 766
Boris Pasternak 767

Bücher

Bilder und Texte 769
Die Ordnungen des Schönen 770
Theologie des Satans 771
Diagnose und Heilung des Daseins 773
Neue Frauendichtung 775
Eine Liebesgeschichte 777
Das letzte Wort 778
Zur Neuordnung der Gesellschaft 779
Die Problematik einer christlichen Demokratie 782
Die Geschichte einer Emanzipation 784

Berichte 786

Randbemerkungen

Demokratie von unten 789
König und Königin 790
Zwiesprache 791

Bildbeilagen

Alte Menschen 752
Henry Moore: König und Königin 768

Schriftleitung: Dr. Otto Gründler, München 13, Tengstraße 8 Vr, Fernruf 37 12 31
Dr. Wolfgang Böhme, Boll über Göppingen/Württemberg, Herrschaftsstraße 23, Fernruf Amt Boll 266

Verlag Sonntagsblatt G. m. b. H., Hamburg 13, Mittelweg 111, Fernruf-Sammelnr. 44 55 21
Mitglied des Gemeinschaftswerks der evangelischen Presse

Druck: Flensburger Druckerei, Flensburg, Nikolaistraße 7

Die „Zeitwende" kann über jede Buchhandlung, durch Bestellung beim zuständigen Zustellpostamt oder direkt vom Verlag bezogen werden. Einzelheft 2,20 DM; Vierteljahresabonnement 6,– DM zuzüglich Zustellgebühr.

Konten: Zeitwende im Verlag Sonntagsblatt; Postscheck: Hamburg 16 40 80; Bank: Hamburger Sparcasse von 1827; Girokonto 41 471.

Für unverlangte Manuskripte wird keine Haftung übernommen; Rückporto ist beizufügen. Unverlangte Rezensionsexemplare werden nicht zurückgesandt.

ZEITWENDE · DIE NEUE FURCHE

31. JAHRGANG/HEFT 11 NOVEMBER 1960

Hintergründe der Kongokrise

Am 1. Juli wurde die belgische Kolonie Kongo unter der Bezeichnung Republique du Congo ein souveräner Staat (sie nahm damit den gleichen Namen an wie die zur zentralafrikanischen Union und zur Communauté gehörende, teilweise von den gleichen Stämmen bewohnte Republik Kongo). In den drei vergangenen Monaten ist aus diesem Staat ein Krisenherd erster Ordnung geworden, ein Sorgenkind der Vereinten Nationen, ein Streitapfel zwischen den drei großen Blöcken der Welt. Schuld an dieser Entwicklung sind — je nachdem, welche Nachrichten-Quelle man benutzt — die Belgier, die Sowjets, die Guinesen, die Vereinten Nationen, die Amerikaner, das Großkapital, der Stammespartikularismus, die fehlende Ausbildung der Kongolesen, die NATO-Truppen, Herr Lumumba, Herr Kasa-Vubu, Herr Mobutu, die Meuterei der Force publique, der Separatismus eines Tschombé, die Machenschaften der katholischen Kirche, der Sozialisten, der Liberalen . . . Für alles gibt es Andeutungen, „Beweise", Erlebnisse, Begründungen. Das praktische Ergebnis dieses Wirrwars ist ein schwindendes Vertrauen in die politische Stabilität Afrikas und die Fähigkeiten afrikanischer Staatsmänner. Nur allzu leicht übersieht man, daß es die afrikanischen Staaten und ihre führenden Männer waren, welche den Vereinten Nationen sogleich aktive Hilfe leisteten und deren Haltung in der UN-Vollversammlung vom 20. September 1960 die schwierige Rolle eines Dag Hammarskjöld unterstützte. Man übersieht auch, daß bislang alle Übergänge von der Kolonialherrschaft zur Souveränität reibungslos vollzogen worden sind und der Kongo das erste Beispiel eines offensichtlichen Fehlschlages darstellt. Um so wichtiger scheint daher eine Untersuchung der Hintergründe.

Während die soziale Evolution des Kongos ein von den Belgiern sorgfältig registrierter und teilweise gelenkter Vorgang war, haben sie der politischen Evolution bis 1956 so gut wie keine Aufmerksamkeit geschenkt. Die Gesetzgebung des von Beamten regierten Kongos schloß politische Betätigung aus, und jeder Versuch dazu wurde im Keim erstickt. Der minimale Kontakt der Intelligenz mit dem Ausland, insbesondere mit Europa, ließ auch jenen langsamen Gärungsprozeß nicht zu, der durch von dort mitgebrachte Ideen hätte in Gang gebracht werden können. Die Isolierung des Kongos war in dieser Hinsicht total. Sie war gewollt und sie gestattete nur eine einzige Ausnahme: besonders qualifizierte Afrikaner im katholischen Klerus, für

deren Haltung Mission und Beamtenschaft bürgten, erhielten die Erlaubnis im Vatikan akademische Studien zu betreiben oder sogar das Mutterland zu besuchen. Es spricht für diese Afrikaner, daß unter ihrem Einfluß das berühmte Manifest der Zeitschrift „Conscience Africaine" zustande kam — berühmt, weil es das erste politische Aufbegehren darstellt, weil es ungeheures Aufsehen erregte, bei Weiß und Schwarz, weil es der Beginn einer ganzen Reihe von Resolutionen war, die den Weg bis zum Aufruhr in Léopoldville in den Januartagen 1959 und bis zur Unabhängigkeit absteckten.

In diesem siebenseitigen Dokument wird das Ziel einer kongolesischen Nation vorgezeichnet, deren Prinzipien nicht auf Hautfarbe basieren, deren europäische Bürger sich als Vertreter eines Kongostaates fühlen sollen, in welchem die gegenseitige Durchdringung auf allen Ebenen — gesellschaftlichen, beruflichen, politischen — zum Fundament des Staates gehören wird. — Wirtschaftlich lehnt es das System der niedrigen Löhne für Kongolesen und der hohen Investitionen für die halbstaatliche Wirtschaft ab. Im politischen Teil wird die freie Zustimmung aller Kongolesen zu einer belgo-kongolesischen staatlichen Gemeinschaft gefordert. Dort steht auch der Satz: „Wir werden die Freundschaft Belgiens nicht nach dem Betrag der investierten Kapitalien messen, sondern nach der Haltung der Belgier im Kongo gegenüber den Kongolesen und nach der Aufrichtigkeit, mit der Belgien uns helfen wird, unsere totale politische Autonomie zu erreichen." Der Aufruf schließt mit den Worten: „Es lebe der Kongo! Es lebe Belgien! Es lebe der König!"

Dieses Manifest — wohlverstanden ein Manifest einer kleinen Gruppe geschulter Intelligenz — wurde vor allem von den Europäern im Kongo, aber auch ganz überwiegend in der belgischen Presse als unangebrachte Wichtigtuerei, als barer Unsinn und als Anmaßung abgetan. Konsequenzen haben die Regierung und das Generalgouvernement daraus nicht gezogen. Es ist nützlich sich daran zu erinnern, daß zu den Unterzeichnern dieses Dokumentes auch J. Ileo gehörte — er war damals Chef-Redakteur des Blattes — heute der zweite Ministerpräsident des Landes.

Wenn es zu diesem Zeitpunkt eine Art von politischer Aktivität außerhalb dieser Gruppe von „Conscience Africaine" gab, so äußerte diese sich in einer virulenten Xenophobie, wie sie in verschiedenen Sekten zum Ausdruck kam, so in den Bewegungen des Kibangismus und Matswaismus, messianistische Gruppen, so benannt nach ihren Gründern und besonders aktiv im Gebiet von Léopoldville und Thysville (den späteren Zentren der Meuterei der Force Publique), deren Namen immer wieder in den Jahresberichten des Generalgouvernements auftauchen und deren Tätigkeit als subversiv betrachtet wurde. Es ist hier eine Feststellung zu treffen, die für ganz Afrika gilt und die schon beim Arabersturm in Nordafrika im 8. und 10. Jahrhundert ihre Gültigkeit bewiesen hat: bleibt dem natürlichen Drang zur freien politischen Entscheidung kein anderer Ausweg, so flüchtet er in eine sektiererische Mystik, schöpft seine Hoffnungen aus einer künftigen Erlösertat, und die Gemeinschaft der Aufbegehrenden geht als Organisation in den Untergrund.

Die Frage, die sich immer wieder stellt, lautet: Aus welchen Gründen haben die Belgier diese Evolution ihrer Kolonie nicht gefördert und gelenkt? Weshalb haben sie keine Akademikerschicht geschaffen wie die Franzosen und Engländer (und damit Verhandlungspartner für den Fall einer Lösung des Kongos vom Mutterland)?

Es gibt darauf zwei einander ergänzende Antworten: Belgien glaubte, daß seine ausgezeichneten Sozialleistungen, insbesondere in Katanga — die hübschen, blumengeschmückten cités indigènes, die Clubhäuser und Foyers, die Filmtheater und Freilichtschwimmbäder, die betriebsärztliche Überwachung und geregelte Ernährung, die Ausbildung einer Facharbeiterschaft (deren Leistungen an keiner anderen Stelle Schwarzafrikas bisher übertroffen wurden) —, daß alles dieses ein Ersatz sei für politische Freiheit, d. h. Selbstbestimmung und Mitbestimmung. Sie glaubten, daß ein beruflich zufriedener Mann keine weiteren Ansprüche stellen würde. Diese berufliche „Zufriedenheit" bezieht sich mehr oder weniger auf die breite Gruppe der Facharbeiter. Bei den Angestellten der großen, staatsgleichen (parastatalen) Unternehmungen war hingegen die Unzufriedenheit über die geringere Bezahlung der Kongolesen für gleiche Arbeiten verschiedentlich ausgesprochen worden[1]).

Die zweite Antwort läßt sich ungefähr so formulieren: Belgien wünschte den Aufbau des neuen Kongos so vorzunehmen, daß erst eine breite Schicht von Menschen mit Volksschulbildung als Fundament des zukünftigen Staatswesens geschaffen werden sollte. Diesem Zweck diente eine für Kolonialländer ungewöhnlich breite Volksschulbildung. Schon 1956 gingen 50 Prozent aller schulfähigen Kinder tatsächlich zur Schule. Aber nur 14 000 Schüler besuchten Mittel- und Höhere Schulen und nur 12 000 Berufs- oder Handwerksschulen bei einer Gesamtbevölkerung von 13 Millionen. Die Staatsuniversität von Elisabethville wurde erst am 11. November 1956 eröffnet, sie hatte damals acht kongolesische Studenten. Die katholische Universität Lovianum in Léopoldville-Kimuenza hatte 1957 57 Kongolesen im Vorsemester. Das heißt, die Belgier haben es bewußt unterlassen, eine Elite zu schaffen, die über Höhere Schule und Universität gegangen war. Es schien der belgischen Administration nicht förderlich, wenn eine auch nur kleine Gruppe von Akademikern ihre zu erwartenden Ansprüche zu einem Zeitpunkt anmelden würde, zu dem die übrige Bevölkerung teilweise noch im Stadium der frühen Eisenzeit verharrte. Der Aufbau sollte also schrittweise, logisch, „vernunftgemäß", vor sich gehen.

Über die Wahrscheinlichkeit, daß sich trotz einer Isolierung der Kongo-Bevölkerung vom Strom der Ideen und Doktrinen außerhalb ihrer Grenzen notwendig eine gewisse Beeinflussung — insbesondere vom französischen Ufer des Kongostromes — ergeben mußte, hat man wenig nachgedacht. Man hielt es für möglich, diesen Stufenplan ohne Rücksicht auf die umliegenden Länder durchzuführen. Auch der Gedanke, daß der Mensch und seine Gemeinschaften nicht wie eine Maschine konstruiert werden können, erst der Rumpf, dann die Beine, dann die Arme und endlich der Kopf, ist nicht erwogen worden. So kam es, daß die Musterkolonie Kongo — und in sozialer, in hygienischer, in administrativer Hinsicht war sie ohne Zweifel dem übrigen Afrika weit voraus — gerade deswegen einen so tiefen Sturz in die Strudel der politischen Unvernunft tat, weil sie zu hygienisch, zu kalkuliert, zu vorsichtig geplant war.

Aber natürlich ist der Hintergrund zu vielschichtig, als daß man es bei dieser einfachen Analyse belassen könnte. Andere Faktoren verdienen aufmerksame Beobachtung.

So gut wie alle der heute im Kongo wirkenden Politiker sind durch die Missionsschulen gegangen, haben dort ihre Erziehung und Ausbildung genossen, verdanken diesen Schulen viel. Das hat bei einem großen Teil zu einer bis heute bestehen gebliebenen Anhänglichkeit an

ihre Kirche geführt. Zu den Beispielen aus dieser Gruppe gehören Kasa-Vubu und Ileo. Bei anderen hat die Mission eher zu einem Widerstand gegen die Verknüpfung von Schulwissen und Religion geführt. Und es ist wohl angebracht, in diesem Zusammenhang Lumumba zu nennen.

Diese Tatsache sollte nicht nur psychologisch interpretiert werden. Dahinter steht ein von kongolesischer Seite scharf beobachteter kolonialgeschichtlicher Zusammenhang. Schulbildung hat in der belgischen Kolonie ausschließlich in den Händen der Missionen gelegen. Unter diesen erhielten die belgischen — sprich nationalen und durchweg katholischen — Missionen staatliche Subventionen für ihre Tätigkeit. Erst 1946 erhielten auch die protestantischen (sprich ausländischen) Missionsschulen, die damals an die 300 000 Kinder unterrichteten, unter bestimmten Voraussetzungen ebenfalls Subventionen. Diese Liaison zwischen Kolonialstaat und Kirche hat sich zwar in der Verbreitung des Schulwissens, der Berufsausbildung und gewiß in der Verbreitung der christlichen Religion als vorteilhaft erwiesen. In Bezug auf die Politik hat sie, wie sich jetzt zeigt, die Arbeit der Kirche, und nun natürlich in erster Linie der katholischen, auch diffamiert. Die Antikolonialisten werfen ihr vor, sie habe Wissen und Bildung vom Taufwasser abhängig gemacht. Es ist hier nicht der Ort, dieses Problem, das unter dem Gesichtspunkt der damaligen geschichtlichen Situation gewiß nicht so einfach zu beurteilen ist, in seinen Verflechtungen und Bedingtheiten darzulegen. Aber es mag notiert werden, daß die katholische Kirche mit sicherem Gespür für die kommende Entwicklung das Steuer um 180 Grad herumwarf, als sie in ihrer vom Vatikan gebilligten Erklärung vom 29. Juni 1956 in Léopoldville das désengagement gegenüber dem Kolonialstaat aussprach und die Afrikanisierung des Klerus mit allen Mitteln förderte. Damit war zugleich implizite das Recht der Kongolesen auf einen Weg zur Unabhängigkeit anerkannt, und es wurde in den katholischen Zeitschriften auch in der Tat gefördert, wie das vorher genannte Manifest gezeigt hat.

Es blieb übrigens nicht bei jenem einen Manifest. In Ruanda-Urundi legten die Bahutu, also die Bauernbevölkerung dieses von der viehzüchtenden Watussi-Oberschicht regierten Landes ihre Forderungen auf Demokratisierung des mittelalterlichen Feudalsystems vor. Die am unteren Kongo viel Zulauf gewinnende Abako (d. h. Association des Bakongo pour l'unification, la conservation et l'expansion de la langue kikongo), ursprünglich ein landsmannschaftlicher Verein, wurde später zu einer stark politisch tätigen Gruppe, zu welcher die kongolesischen Vorstadtbürgermeister Gaston Diomi und Pinzi, der christliche Gewerkschaftler P. Tona und der Redakteuer J. Motingia sowie Kasa-Vubu, früherer Seminarist und ebenfalls Bürgermeister, gehörten. Ihre Namen stehen zum größten Teil auch unter dem Manifest von „Conscience Africaine". Doch die Abako selbst brachte ebenfalls ein Manifest heraus, schon sehr viel stärker politisch akzentuiert. Die Situation verschärfte sich zunehmend, der Ton der Reden, der Bierbargespräche, der ersten öffentlichen Kundgebungen wurde zunehmend aggressiver. Die blutigen Ereignisse im Januar 1959 waren dann das Feuerzeichen: Belgien konnte nicht mehr hoffen, mit der linken Hand, mit den Bajonetten der Force publique, mit Gefängnissen und Verbannungen den früheren Zustand wiederherzustellen. Man hat der belgischen Regierung vorgeworfen, sie habe nunmehr überstürzt das getan, was sie im Laufe der vorausgegangenen Jahre hätte tun sollen. Sie habe das Tempo der

Entwicklung von sich aus beschleunigt. Diese Vorwürfe kommen aber gerade von jener Seite, die im Januar Belgien vorwarf, es handele nicht schnell genug. Es scheint, daß die belgische Regierung zu diesem Zeitpunkt unter dem Druck der Weltöffentlichkeit und im Hinblick auf die Entwicklung in den französischen Nachbargebieten nicht an die Möglichkeit glaubte, den Tag der Unabhängigkeit noch länger hinausschieben zu können. Sie hat die Drohungen der jungen Kongopolitiker sehr ernst genommen und war nicht willens, in dieser Sache einen Dschungelkrieg à la Malaya oder einen Bürgerkrieg à la Algerien zu führen, lediglich um das Datum hinauszuzögern. Ob damit die Lage wirklich entscheidend geändert worden wäre, ist überdies müßig zu fragen. Denn inzwischen hatten kongolesische Parteiführer an panafrikanischen Kongressen teilgenommen und kamen überzeugt, daß nunmehr keine Minute verloren werden dürfe, die Kolonialisten zu verjagen, in die Hauptstadt zurück. Schon am 16. November 1958 forderte Kasa-Vubu die Entfernung der belgischen Truppen vom kongolesischen Territorium!

Es wäre nun zu fragen, wer diese Politiker waren. Kasa-Vubu kam wie gesagt aus einer landsmannschaftlichen Assoziation. Das gleiche trifft auch für Patrice Lumumba zu: er war Präsident der regionalen Federation der Batetela. Aus den Batetela setzte sich aber ein bedeutender Teil der Soldaten der Force publique zusammen . . . Er war Baudouin vorgestellt worden, da er wegen seiner hervorragenden Intelligenz aufgefallen war. Er hatte einen Griff in die Kasse des Postscheckamtes gemacht, war erwischt, bestraft und wieder entlassen worden. Sein Aufenthalt im Gefängnis wurde von seiner Partei bezahlt, dem Mouvement National Congolais (M. N. C.), das Anspruch darauf erhob, eine nationale Partei zu sein, obschon sein wirklicher Einfluß sich auf das Gebiet der Provinz Oriental (Stanleyville), des Südkivus und insbesondere auf den Stamm der Bangala erstreckte. Hier wie anderswo waren afrikanische Parteien keine Weltanschauungsparteien, wie sehr sie sich auch als solche zu gebärden versuchten. Sie waren Parteien mit Führern. Auf diese Führer kam es an. Sie entschieden über den Zulauf, den die Partei erhielt. Ein weiterer Faktor ist im Falle M. N. C. nicht zu übersehen: diese Partei erhielt mit größter Wahrscheinlichkeit ihre schier unbegrenzten Geldmittel über die Kommunistische Partei Belgiens und nicht aus Mitgliedsbeiträgen. Durch ein wohldurchdachtes System der Zellenbildung, der Autokuriere und der Jugendstoßtrupps war sie auch organisatorisch den übrigen Parteien überlegen. Der einzige, allerdings schwerwiegende Schönheitsfehler dieser zentralistischen Partei war, daß sie es nicht fertigbrachte, die alten Rivalitäten zwischen den Stämmen der Lulua und Baluba im Kassaigebiet zu überbrücken. Unter der Führung Albert Kalondjis und Joseph Ngalulas trennte sich der Balubaflügel vom M. N. C. Lumumbas, wurde trotz dem gleichen Parteischild zum heftigsten Gegner und gründete schließlich die autonome Minenprovinz im Südosten des Kassai[2]).

Der schon erwähnte Joseph Ngalula war Chefredakteur und stand den christlichen Gewerkschaften nahe. Gaston Diomi war Arzthelfer, gehörte zum Stamm der Bakongo und hatte während des Krieges in Burma gedient. Daniel Kanza, einer der anderthalb Dutzend Kongolesen mit Hochschulausbildung, Protestant, dann in Brüssel bei den Ämtern der EWG (1959), schließlich UN-Vertreter Lumumbas, war Regierungsangestellter gewesen. Von ihm ging der Gedanke aus, zuerst einmal die großen Stämme der

Bakongo, Bangala und Baluba zusammenzuschließen, um somit zu einer überregionalen Einheit des Kongos zu kommen. Es ist aber wohl inzwischen klar geworden, welche erstaunlich starken Traditionen in den Stämmen solchen Zusammenfassungen auf politischer Ebene entgegenstehen. Die Kämpfe der Baluba gegen die Lulua, die sich nur durch Dialekte sprachlich unterscheiden, haben im übrigen wie so manche Ereignisse der letzten Zeit ihre Wurzeln in alten Auseinandersetzungen, die bei dieser Gruppe noch in die Epoche des großen Luba-Lunda-Reiches zurückreichen, wie auch im Einsickern der kinderreichen, fleißigen Baluba in die Siedlungsgebiete der Lulua während der Kolonialzeit (Diamantenminen und ihr Arbeiterbedarf!). Am unteren Kongo spielt eine nicht geringe Rolle die Erinnerung an das mittelalterliche Mani-Kongo-Königreich, dessen Träger eben die Bakongo waren und dessen Könige mit den Monarchen Portugals von gleich zu gleich verhandelt hatten. Nicht ganz zufällig sprach man dort von Kasa-Vubu als von roi Kasa-Vubu.

Was den Oberst Mobutu betrifft, so ist wenig genug über ihn bekannt geworden. Er ist knapp dreißig Jahre alt, trat relativ spät auf die politische Bühne, diente sieben Jahre in der Force publique, wo er es bis zum Sergeanten brachte. 1956 wurde er journalistischer Mitarbeiter der Zeitschrift „L'Avenir", dann Chefredakteur der „Actualités africaines". Intelligent, zugreifend, gewissenhaft, kommt er 1958 aus Anlaß der Weltausstellung zum erstenmal nach Europa — jener Weltausstellung, auf der sich die meisten der jungen Politiker erst einmal kennenlernten und dort die Absprachen trafen, um ein zukünftiges gemeinsames Handeln zu erreichen. In Brüssel nimmt er an einem journalistischen Kursus teil. Er läßt Frau und Kinder nachkommen. Die gesamte Familie scheint einen günstigen Eindruck hinterlassen zu haben. Man rühmt ihm Höflichkeit und gute Erziehung nach. Erst ein Jahr später kehrt Mobutu in den Kongo zurück, wird Mitglied in Lumumbas Partei, tendiert zur Linken (!). Aber bei der Meuterei im Juli verhindert er tatkräftig Ausschreitungen gegen Belgier. Lumumba macht ihn zum Stabschef. Als Kasa-Vubu den ehemaligen Sanitätsfeldwebel und späteren General Lundala absetzt, rückt Mobutu auf. Kaum ist er oben, erklärt er die beiden sich bekämpfenden Politiker Lumumba und Kasa-Vubu für abgesetzt und regiert, gestützt auf seine Anhängerschaft in der Armee, als militärischer Usurpator, diesmal übrigens deutlich gegen die Linke . . . Das Beispiel mag mehr als die übrigen dartun, daß im Kongo nicht die Doktrinen sondern die Persönlichkeiten entscheidend sind — was nicht heißen soll, daß sich die Gewichte im Laufe der Jahre nicht zugunsten der Ideologien verschieben können.

Der Verlauf der Kongokrise kann hier nicht nachgezeichnet werden, doch sei gesagt: unabhängig von jenen oben skizzierten Entwicklungen haben unzweifelhaft auf diese Krise Männer und Mächte von außen eingewirkt. Die nebulosen Vorstellungen von der Bedeutung der UN ebenso wie das sehr reale Auftreten der Ostblockgruppe, das Vorbild Nkrumahs und Sekou Tourés ebenso wie das Erscheinen der belgischen Fallschirmjäger, Parolen, Gerüchte, Dummheit und Machtgier ebenso wie planmäßige umstürzlerische Arbeit mit dem Ziel, auf den Trümmern der zerschlagenen Ordnung den ersten volksdemokratischen Staat in Afrika aufzubauen, einen Staat mit der neben der Südafrikanischen Union bedeutendsten Industrieproduktion dieses reichen Kontinentes, alles zusammen hat die gegenwärtige Lage geschaffen, — wie sie ausläuft, wird niemand vorauszusagen wagen. Man soll

sich darüber nicht täuschen: mit den Augen vieler Kongolesen gesehen, hat Lumumba einen tiefen Eindruck hinterlassen. Seine Fähigkeit, nach jedem Sturz wieder aufzustehen, hat ihm den Ruf eines Hexenmeisters eingetragen. Kasa-Vubu selbst hat gestanden, daß er wochenlang unter dem Bann dieses Mannes gestanden habe, daß er verhext gewesen sei. Gewiß haben die anderen afrikanischen Staaten gebremst, haben versucht zu bremsen, aber sie haben auch bewundert, wie Lumumba mit dem Kolonialismus abrechnete und dabei bald diesen, bald jenen, bald eine ganze Organisation wie die UN in diese Kategorie einreihte. Allerdings muß man sich klar darüber sein — obschon das die meisten Afrikaner nicht zu glauben scheinen —, daß mit dem Verschwinden der weißen Herrschaft, mit dem Ende des Kolonialzeitalters das Wort Kolonialismus kein Zauberwort mehr sein kann, um die Staaten Afrikas zusammenzuhalten. Es bedarf größerer Ideen als eines Anti-Kolonialismus, um nachzuholen, was diese Völker brauchen, damit sie den Anschluß an eine technisch und politisch veränderte Welt finden.

Ich erinnere mich eines Gespräches in Nigeria, als mir ein junger Mann lachend erzählte, warum er auf der Schule so gerne Latein gelernt habe: weil er nämlich beim Übersetzen Cäsars erfahren habe, daß auch Großbritannien einmal eine Kolonie gewesen sei. — Als ich erwiderte, das sei schon ein Grund zum Lachen, aber heute, nach 1700 Jahren, seien die Engländer sehr stolz auf die Spuren, welche die Römer hinterlassen hätten, sah er mich ungläubig an.

Herbert Kaufmann

Anmerkungen: [1]) *Siehe H. Kaufmann*, Kongo + Ruanda-Urundi. Kurt Schroeder Verlag, Bonn. — [2]) Einen vorzüglichen Überblick über die Kongo-Parteien bietet ein Artikel von Erzherzogin Adelheid von Österreich in der Zeitschrift „Afrika", September 1960.

Was haben die Weißen aller Nationen, seitdem die fernen Länder entdeckt sind, mit den Farbigen getan? Was bedeutet es allein, daß so und so viele Völker da, wo die sich mit dem Namen Jesu zierende europäische Menschheit hinkam, schon ausgestorben sind und andere im Aussterben begriffen sind oder stetig zurückgehen? Wer beschreibt die Ungerechtigkeiten und Grausamkeiten, die sie im Laufe der Jahrhunderte von den Völkern Europas erduldet? Wer wagt zu ermessen, was der Schnaps und die häßlichen Krankheiten, die wir ihnen brachten, unter ihnen an Elend geschaffen haben?

Würde die Geschichte alles dessen, was zwischen den Weißen und den farbigen Völkern vorging, in einem Buche aufgezeichnet werden, es wären, aus älterer wie aus neuerer Zeit, massenhaft Seiten darin, die man, weil zu grausigen Inhalts, ungelesen umwenden müßte.

Eine große Schuld lastet auf uns und unserer Kultur. Wir sind gar nicht frei, ob wir an den Menschen draußen Gutes tun wollen oder nicht, sondern wir müssen es. Was wir ihnen Gutes erweisen, ist nicht Wohltat, sondern Sühne. Für jeden, der Leid verbreitet, muß einer hinausgehen, der Hilfe bringt. Und wenn wir alles leisten, was in unseren Kräften steht, so haben wir nicht ein Tausendstel der Schuld gesühnt. Dies ist das Fundament, auf dem sich die Erwägungen aller „Liebeswerke" draußen erbauen müssen.

Die Völker, die Kolonien besitzen, müssen also wissen, daß sie damit zugleich eine ungeheure humanitäre Verantwortung gegen die Bewohner derselben übernommen haben.

Albert Schweitzer

Denn ich bin hungrig gewesen

Man wird im Neuen Testament kaum eine eindrucksvollere und überzeugendere Begründung finden für die Barmherzigkeit, zu der wir gerufen sind, als in der Gleichnisrede Jesu vom Weltgericht (Matth. 25,31—46). „Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan." Dieses Wort gewinnt seine Bedeutsamkeit durch die Art und Weise, in der hier die Begegnung mit dem, der so geredet hat, aktualisiert wird. Der da auf dem Richtstuhle sitzt, will die Liebe, Achtung, Ehre, die man ihm gegeben hat oder nicht gegeben hat, beurteilen nach der Barmherzigkeit, die den Hungernden, Heimatlosen, Nackten, Gefangenen erwiesen wurde. Und das soll nicht nur im Sinne eines „Als — ob" gelten, denn der Herr des Weltgerichtes identifiziert sich so sehr mit den Elenden und Vergessenen dieser Welt, daß er sagen kann „*Ich* bin hungrig, durstig, nackt, krank, gefangen gewesen."

Die Schärfe und Tragweite dieser Identifikation wird unterstrichen durch die Umkehrung: „Was ihr *nicht* getan habt einem unter diesen Geringsten, das habt ihr mir auch nicht getan." Das ist auch an die gerichtet, die fromm sein wollten. Auch an die also, denen sehr wohl etwas daran lag, ehrlich ihrem Herrn und König zu dienen. — „Hätten wir das doch nur gewußt — mit Freuden hätten wir dir dienen wollen! Aber so — wer hätte das ahnen können?" — Hätten wir es nicht vielleicht ahnen *müssen*?

Hier wird das Jüngste Gericht des apokalyptisch-visionären Charakters — „irgendwann einmal" —, den wir ihm so gern beilegen, entkleidet und bekommt unmittelbare Realität. Die Aussage, daß Bestehen oder Nichtbestehen im Gericht sich an der Frage entscheidet, ob Christus angenommen wurde oder nicht, kann jetzt nicht mehr als abstrakte, dogmatische Formulierung mißverstanden werden. Das Gericht ist in unseren Alltag, ist uns auf den Leib gerückt. Oder anders gesagt: Das Geheimnis des Richtens Gottes ist uns offenbart worden. Wir wissen nun, wer uns aus den Augen der Hungernden und Verfolgten dieser Erde ansieht. Wir brauchen nun nicht mehr als die Ahnungslosen dem Urteil entgegenzugehen.

Man wagt es nur zögernd, jetzt noch vom Selbstverständlichen zu reden, an den Hunger in der Welt, an unseren Reichtum konkret zu erinnern. Aber darf man sich dieses Zögern leisten? Tun wir denn das Selbstverständliche?

Die Sammlungsaktion „Brot für die Welt" der Evangelischen Kirche in Deutschland hat bisher weniger als eine Mark pro Kopf der evangelischen Bevölkerung erbracht. In diesem Winter wird zu einer neuen Sammlung für den „Lazarus vor Europas Türen" aufgerufen. *Wir* werden aufgerufen.

Eberhard le Coutre

KARL BUCHHEIM

Die Freiheit des Menschen im Staat

Gedanken über ihre christliche Herkunft

Der antike Stadtstaat

Den Begriff des Staates sollte man nicht auf alles Mögliche, etwa auch auf die Herrschaft der ägyptischen Pharaonen oder der Kaiser von China anwenden, sondern von Haus aus nur auf die griechische „polis" und die römische „res publica", die übrigens zwei recht unterschiedliche Gebilde, aber beide „Stadtstaaten" waren. Der Stadtstaat ist geschichtlich die erste Erscheinungsform des Staates überhaupt. Der Mittelmeermensch gelangte — im Unterschied zum Germanen oder Slawen — frühzeitig zu einem städtischen Lebensgefühl. Dadurch unterschied sich wesentlich der „Hellene" vom „Barbaren". Der Barbar lebte nicht im Stadtstaat und erschien dadurch als nicht „zivilisiert". Er erfüllte nicht den Vollbegriff des urbanen Menschen, der ein „seiner Natur nach zivilisiertes Lebewesen" („zoon physei politikon") und kein bloßes Naturwesen ist. War das Sippenrecht auf „physis" („Zeugung") gegründet, so das Stadtbürgerrecht auf „nomos" („Anrecht"). Es spricht wirklich, wie die traditionelle Staatslehre immer meinte, bei der Staatsgründung ein „Vertrag" mit, ein geistiges Moment im Unterschied vom „Blut". Geldwirtschaft und Seehandel förderten die Polisbildung. Aber am meisten konstitutiv war der Zusammenschluß mehrerer Stämme um einen gemeinsamen Götterkult, der „Synoikismos". Dieser war zunächst eine Veranstaltung des grundbesitzenden Adels. Darum war der „Nomos" der Polis vorerst Adelsherrschaft unter Fortdauer der Stammesordnung und der Sippenfehden. In Athen kann man verfolgen, wie das Eindringen der Geldwirtschaft zur Nivellierung führt. Im Laufe des 6. vorchristlichen Jahrhunderts kam von Ionien über das Ägäische Meer herüber das Ideal der „Isonomia", des Ausgleichs aller Rechte ohne Rücksicht auf die Größe oder überhaupt das Vorhandensein eines Grundbesitzes der Bürger. Förderer der Isonomie waren vor allem die „Tyrannen". Wo es gelang, einen solchen Tyrannen wieder zu stürzen, hoffte der Adel auf die Wiederherstellung der alten Ordnung. Ein spezifisch athenisches Ereignis war aber, daß hier nach dem Sturze der Peisistratiden das Oberhaupt der Alkmaioniden-Sippe, Kleisthenes, die Unmöglichkeit der Restauration erkannte. Gerade um den Einfluß des Adels zu erhalten, übernahm er das Ideal der Isonomie als Grundlage für eine politische Führerschaft mit friedlichen Mitteln. Er ersetzte den Tyrannen durch den „Demagogen", den Volksführer. An die Stelle blutiger Sippenfehden und Tyrannenkämpfe sollte die unblutige Auseinandersetzung in der Bürgerversammlung

treten, und die Entscheidung durch Abstimmung. Die Führung dabei mußte den adeligen Herren zufallen, nur nicht mehr bloß auf Grund ihrer Geburt, sondern auf Grund ihrer Fähigkeiten im Redekampf, also ihrer geistigen Autorität. Die Verfassung des Kleisthenes von 508 v. Chr. lief auf etwas Ähnliches hinaus wie die Magna Charta von 1215 n. Chr. in England: auf Zivilisierung der politischen Kämpfe, auf Parlamentarismus statt Blutfehden. Die Grundlage der neuen Ordnung war, wie die der alten, religiös; nur kam sie nicht mehr von den Sippengöttern, sondern von einer fortgebildeten Polisreligion, hinter der auch die von Kleisthenes angerufene Autorität der Priesterschaft von Delphi stand. Athen blieb eine betont religiöse Stadt, wie es noch der Apostel Paulus bezeugt (Apg. 17,22). „Atheismus", das heißt Nichtverehrung der „Götter der Stadt", wurde mit Verbannung oder Tod bestraft, denn die Polis verdankte den Göttern der Stadt ihre Existenz. Die „Ekklesia", die Bürgerversammlung, war keine bloß weltliche, sondern eine religiöse Institution, der Stadtstaat also zugleich eine „Kirche" (ohne Dogma, aber mit streng verbindlichem Ritus und unantastbarer Hierarchie).

Die „Isonomie" der athenischen Polis war noch nicht dasselbe wie „Demokratie", denn es war ja auf lange Zeit hinaus noch nicht der „Demos", der die Herrschaft ausübte, sondern es waren adelige Vertrauensleute der Bürger, die zur Führung kamen: die erfolgreichen „Demagogen". Alle führenden athenischen Politiker von Kleisthenes bis zu Alkibiades kamen aus dem Adel. Erst im Peloponnesischen Kriege kamen Männer aus dem Demos empor, wie der Gerbermeister Kleon, der Lampenfabrikant Hyperbolos, später Demosthenes, der Sohn eines Messerschmieds. Der Krieg wirkte demokratisierend. Wohl aber kam mit der Isonomie die „Isegorie" auf, die Redefreiheit, ungefähr das, was man im modernen Staat die Preßfreiheit — nicht „Presse"-Freiheit — nennt. Aber die Redefreiheit bedeutete nicht Gewissensfreiheit. Alles Denken blieb aufs strengste gebunden an den Nomos der Polis, der das ganze Privatleben, Sitte, Brauch, alltägliches Verhalten überwachte. Von Götterfesten durfte sich keiner ausschließen. Bürgerversammlung, Gerichtsverhandlung, Ämter, Theater, die Sonderverpflichtungen der kostspieligen „Leiturgien", mußte jeder auf sich nehmen. Die Polis gleicht nicht dem liberalen Staat von heute, sondern eher den autoritären oder gar totalitären.

Der christliche Ursprung der politischen Freiheit

Auf diesen Staat und auf das Imperium Romanum, das ein System autonomer, mit Rom durch individuell verschiedene Verträge verbündeter Stadtstaaten war, stieß aber nun das Christentum. Der Apostel Paulus schreibt im Philipperbrief (3,20): „Unser Politeuma liegt im Himmel." Das bedeutet: In den Stadtstaaten, in denen wir unsre irdische Wohnung haben, können wir nur als Fremde leben, weil wir an ihren Göttern keinen Anteil nehmen dürfen. Diese

„Freiheit" von den heidnischen Kulten ist die Wurzel der politischen Freiheit. Petrus schreibt: „Die ihr erst kein Volk wart, seid jetzt Gottes Volk" (1. Petr. 2,10). Weil die Christen durch ihren Kult am messianischen Tisch selbst ein Volk geworden waren, konnten sie nicht zum Demos einer irdischen Polis gehören und dessen kultische Pflichten auf sich nehmen. Sie konnten nur, wie Petrus schreibt, par-epidemoi oder par-oikoi (peregrini, Gasteinwohner) eines irdischen Gemeinwesens sein. Der Apostel schrieb offenbar in Rom, und gerade für diesen Ort ist sein Brief sehr anschaulich. Die Christen sollten sich wie *die* verhalten, die der Rechtsprechung des Praetor peregrinus unterstanden. Sie sollten sich also auch einwandfrei aufführen, wie man das von Gasteinwohnern verlangen kann. Daß das Christentum zuerst in den Städten Fuß fassen konnte, hängt damit zusammen, daß sich hier unter dem Fremdenrecht Bischofskirchen bilden konnten, auf dem Lande dagegen viel weniger leicht.

Die Römer verlangten von einem Bürger Athens oder auch vom Angehörigen einer keltischen civitas in Gallien nicht, daß er die Götter von Rom verehre. Aber diese „Toleranz" entspricht nicht dem modernen Toleranzprinzip. Denn die Stadtgötter zu verehren, war ohnehin das Privileg des Stadtbürgers, das sich der Fremde nicht anmaßen durfte. Erst als das Imperium viele Stadtstaaten und Gaue überhöhend zusammenfaßte, konnte der Gedanke entstehen, alle Untertanen zu einer „Kosmopolis" zu rechnen und sie dadurch zu einer gemeinsamen Religionsübung zu verpflichten. Dazu eignete sich der aus den hellenistischen Reichen übernommene Herrscherkult. Der Apostel Petrus ermahnte aber die Christen, auch dem Kaiser ohne religiöse Bindung, und daher in Gewissensfreiheit gegenüberzutreten. Er lehrte sie, zu unterscheiden: „Fürchtet Gott, ehret den Basileus!" (2,17). Dadurch wurde eine Beziehung des Christen zu Staat und Herrscher begründet, die wohl Untertanenpflichten, aber keine religiösen Gewissenspflichten einschließt. Das eben war der Geburtsakt der politischen Freiheit: nämlich der Freiheit des Menschen vom Götzentum der menschlichen Gesellschaften, nicht bloß des Staates im engeren Sinne, sondern auch des Volkes, der Nation, des Stammes, der Rasse, oder was es sonst dergleichen geben mag. Christen sind nicht mehr, wie der vorchristliche Mensch, wesenhaft gebunden an irgendein irdisches Sozialgötzentum. Sie sind „Personen", die nur an den wahren Gott gebunden sind. Politische Freiheit bedeutet nicht unbeschränkte menschliche Autonomie, sondern Befreiung der Person aus götzenhaften Gesellschaftsbanden. Daraus folgt die Erkenntnis, daß es politische Freiheit auf Erden nicht eher geben konnte, als bis Christus das Wort gesprochen hatte: Gebt dem Kaiser was des Kaisers, und Gott was Gottes ist. Jeder unbefangene Blick in die soziale Wirklichkeit der Geschichte und auch der Gegenwart zeigt, daß überall da, wo das Christentum, zum mindesten durch mittelbare Einwirkungen, noch nicht hingedrungen ist, keine politische Freiheit besteht, und daß sie da, wo das Christentum Boden verliert, bald untergeht. Politische Freiheit kann sich nicht erhalten, wo man Religion bekämpft oder auch nur für „Privatsache" hält. Sie wird sich aber da verwirklichen, wo der

Geist Christi im öffentlichen Leben Macht gewinnt. Die Bitte um Freiheit spielt seit den ältesten Zeiten eine beherrschende Rolle im kirchlichen Gebetsleben. Das apostolische Ansehen der römischen Kirche in der Geschichte wurde am meisten gestärkt durch ihren erfolgreichen Widerstand gegen die metaphysischen Ansprüche des byzantinischen Kaisertums. Die „libertas Romana", mit der sich die Bischofskirche in Rom verbinden konnte, war ein Erbe aus stadtstaatlicher Überlieferung. Aber durch die Verbindung mit der apostolischen Vollmacht entstand der Grundsatz der politischen Freiheit. Wer in unsrer Zeit die echten Güter Europas verteidigen will, tut gut, den Hergang in Rom zwischen Antike und Mittelalter in die Mitte seines Geschichtsbewußtseins aufzunehmen. Denn hier erfolgte die Grundlegung des Abendlands.

Der revolutionäre Nationalstaat

Von da an bis in unsre Tage hat nun aber der Staat — bei noch so großer Verweltlichung des Denkens — nie aufgehört mit dem Versuch, sich selbst ein Stück Sakralität zuzusprechen und sich seiner zu versichern. Die Geschichte der französischen wie auch der russischen Revulution zeigt, daß gerade der revolutionäre Staat dazu am allermeisten neigt. Rousseau konnte sich, seinen antiken Vorbildern folgend, den idealen Staat nicht ohne eine „bürgerliche Religion" denken. Er pries zwar das Toleranzprinzip, aber das Bekenntnis zu jener Staatsreligion, die ungefähr auf die Glaubenssätze seines „savoyardischen Vikars" hinausläuft, sollte doch von allen tugendhaften Bürgern als Pflicht verlangt werden. Diese Glaubenssätze aber waren eng verbunden mit dem, was man im 18. Jahrhundert unter dem Namen „Philosophie" verstand: also mit einem offenbarungsfeindlichen Rationalismus, der auf deistische Vorstellungen hinauskam und oft genug in atheistische mündete. Die französische Revolution wollte alle Bürger auf eine ursprünglich noch halbchristliche, später fortschreitend unchristliche Staatsreligion verpflichten. Verhaßter noch als die Offenbarung war ihren Anhängern die überlieferte Macht der Kirche und ihre durch Grundbesitz gesicherte ständische Freiheit. Man hatte der Kirche den allzu großen Reichtum schon seit dem Mittelalter immer wieder vorgeworfen und bittere Vergleiche angestellt mit der Armut der Apostel und den Worten der Bergpredigt. Seit mehr als hundert Jahren vor der Revolution stellte in Frankreich der Jansenismus die Verweltlichung der Kirche an den Pranger.

Man muß jedoch bedenken, daß diese Sache ihre Kehrseite hat. Innerhalb der Feudalgesellschaft, in der sich die Kirche einrichten mußte, war sie darauf angewiesen, sofern sie ihre Freiheit bewahren wollte, Grundbesitz zu sammeln und auf dieser Grundlage in den Ständeversammlungen vertreten zu sein. Als dann keine Stände mehr berufen wurden, behielt der Klerus doch seinen gesellschaftlichen Rang und konnte dadurch, daß er ihn zur Geltung brachte, der Staatsallmacht Grenzen setzen. Die Revolution aber machte allen feudalen

Privilegien ein Ende. Der französische Staat bemächtigte sich nicht nur eines Milliardenvermögens, sondern griff auch in das innere Gefüge der Kirche ein: in ihre Disziplin, ja sogar in den Gottesdienst. Die Kleriker standen vor der Wahl, entweder den Kirchengeboten untreu oder als Staatsfeinde betrachtet zu werden, deren Amtshandlungen für gesetzwidrig erklärt wurden. Als Ziel der Revolution, die mit dem Ruf nach Freiheit und Gleichheit begonnen hatte, entpuppte sich die Allmacht des Nationalstaats.

Rousseau hatte den wahren Staat für einen „geistigen Gesamtkörper" erklärt, für ein Ich höherer Ordnung mit einem eigenen Willen, in dem der Einzelwille aufgehen soll. Während die Aufklärungsphilosophie den Staat und den Menschen als getrennte Größen behandelte, die erst durch einen Vertrag einig werden müssen, lehrte Rousseau, daß der wahre Gesellschaftsvertrag von den Herzen der Bürger vereinbart werde. Das ist der Begriff des nationalen Staates. Das Nationalbewußtsein beruht nicht auf Sprach- oder Rassengemeinschaft, sondern eine Nation entsteht, wenn aus gemeinsam durchlebten geschichtlichen Erfahrungen tiefere Seelenkräfte erwachen und an einem politischen Verband teilnehmen. Rousseau war sich nicht ausreichend bewußt, daß solche Gemeinschaftskräfte zuerst unter christlichem Einfluß herangewachsen waren, obwohl ihm durchaus vor Augen stand, wieviel seine Heimat, die Stadtrepublik Genf, dem Gemeingeist der reformierten Kirche Calvins verdankte. In der Tat sind die Kräfte, aus denen eine Nation entsteht, den vom christlichen Glauben erweckten Gemeinschaftskräften verwandt. Insofern gehört die Entstehung des modernen Nationalstaats zu den Erscheinungen des Abfalls und der Verweltlichung des christlichen Geistes. Der Nationalismus zeigt überall die Neigung, die christliche Glaubensgemeinschaft durch die nationale zu verdrängen. Sogleich mit der französischen Revolution wurde der Nationalstaat zum Verfolger der Kirche.

Die Verfolgung wurde auch fortgesetzt, nachdem Napoleon die Kirche durch sein Konkordat mit dem Papste wieder legalisiert hatte. Denn er benutzte diese Vereinbarung, um sie erst recht um ihre Selbständigkeit zu bringen, und zwar nicht nur in Frankreich, sondern in seinem ganzen europäischen Machtbereich. Zuletzt wurde sogar der Papst persönlich seiner Freiheit beraubt. Aber nunmehr war es diese Gewaltpolitik, die innerhalb der Freiheitsbewegung, die jede Despotie unvermeidlich gegen sich hervorruft, eine besondere Bewegung für die Freiheit der Kirche erweckte. Die berühmten Volkserhebungen in Spanien und Tirol entnahmen ihre stärksten Impulse dem Widerstand gegen die Unterdrückung der Kirche. Im spanischen „Liberalismus" regten sich ursprünglich nicht nur die „Ideen von 1789", sondern auch das kirchliche christliche Gewissen. Von hier aus drangen dann Keime der Freiheitsbewegung in die öffentliche Meinung Frankreichs selber, dann Italiens, Belgiens und anderer Länder ein. Hier liegen darum auch die Quellen für die christlich bestimmten Parteibewegungen des 19. Jahrhunderts. Sie entsprangen nicht rückschrittlichen Absichten, auch nicht einem besonderen „Autoritätsprinzip", das der Freiheit

entgegengesetzt sei, sondern dem Freiheitsverlangen selbst. Unser Gedankengang enthüllte uns die Wurzeln der politischen Freiheit in der Gewissensfreiheit des Christen und der Freiheit der apostolischen Kirche gegenüber den Totalitätsansprüchen irdischer Mächte. Der moderne Staat, der als eine Renaissance-Erscheinung zu betrachten ist, erbte aus der Antike die Totalitätsansprüche und ihr Spannungsverhältnis zur christlichen Freiheit mit.

Der Fürstenstaat und die bürgerliche Gesellschaft

Zu berücksichtigen ist aber dabei, daß der Staatsgedanke, der ursprünglich in der Stadt ausgebildet worden war, inzwischen auf die Flächengebiete großer Landesherren übertragen wurde, und das Christentum da, wo die Reformation siegte, die Form unhierarchischer Gemeinden erhielt. Die Landesherren waren bestrebt, aus ihren Territorien einheitliche Verwaltungs- und Wirtschaftskörper zu machen; vor allem aber trat der militärische Machtzweck viel stärker hervor. Ihrer Natur nach zeigten die Fürstenstaaten, anders als die Stadtstaaten, einen unbürgerlichen, unzivilen Charakter. Diese Ausrichtung konnte der arbeitende Bürger unter Umständen als mißbräuchliche Ausbeutung empfinden. In diesem Falle mußte es zu einem Gegensatz des bürgerlichen Bewußtseins gegen den Staatsgedanken kommen, der im Stadtstaat nicht möglich gewesen war. Wo jedoch der staatliche Mittelpunkt am Fürstenhof und damit bei den Zwecken des Hof- und Grundadels lag, konnte er sich um so eher herausbilden. So erhoben sich in England im Bunde mit dem reformatorischen Christentum die gewerblichen Schichten gegen den Fürstenstaat des Hauses Stuart. Die puritanische Revolution bekämpfte zugleich mit dem feudalen Hof und seiner Bischofskirche auch das merkantilistische Monopolsystem, das die Stuarts durchsetzen wollten. Denn diese wollten sich durch die Einkünfte aus den von ihnen verliehenen Privilegien und Monopolen unabhängig von den Geldbewilligungen der Stände machen. Sie wollten ein stehendes Heer und ein besoldetes Beamtentum schaffen, auf die das „Parlament" keinen Einfluß haben sollte. Sie wollten die Stände entmachten, wie es dem französischen Königtum gelang. Dem englischen aber mißlang es, weil es auf zwei Gegner stieß, die es nicht überwinden konnte: die Institution des „Hauses der Gemeinen", die in Frankreich oder Deutschland nicht ihresgleichen hatte, und die religiös begründete Entschlossenheit der Puritaner, dieses Unterhaus als Machtinstrument gegen Hof und Bischofskirche und Merkantilismus einzusetzen.

Aus der Revolution der Puritaner entwickelte sich das neue, dem Fürstenstaate feindliche Sozialgefüge, das man später die „bürgerliche Gesellschaft" nannte. Hier tat sich der oft zitierte Gegensatz von „Staat" und „Gesellschaft" auf. Das Ergebnis der revolutionären Bewegung, die von England ausging und dann Amerika und das kontinentale Europa mit erfaßte, war die Industrialisierung und die Schaffung der modernen Demokratien, die man auch wieder als

„Staaten", als die eigentlich modernen Staaten bezeichnet, die aber anderer Art sind als die Fürstenstaaten. Es war Karl Marx, der das von der industriellen „Gesellschaft" bestimmte Wesen der bürgerlichen Demokratien erkannte. Er bekämpfte sie daher als „Klassenstaaten", die zugunsten einer „klassenlosen Gesellschaft" überwunden werden müßten. Ihrer Verfassung nach können diese bürgerlichen Staaten entweder Republiken sein oder die dynastische Herrschaft in ein „Bürgerkönigtum" verwandelt haben, das im wesentlichen nur repräsentiert und nicht regiert. Das Regieren bleibt dem Ministerkabinett überlassen, das vom Parlament abhängt.

In Deutschland, vor allem in Preußen, wollte man im 19. Jahrhundert noch „Staat" im alten Sinne bleiben: mit Fürst und Heer, Bürokratie und dem „allgemeinen Stand" der Akademiker. In diesem Willen wurzelten Hegels Rechtsphilosophie, die Staatskirche und die „staatlich" — oder wie man später sagte: „national" — gesinnte Geschichtsschreibung mit ihrem charakteristischen Gegensatz gegen die in Westeuropa gepflegte Soziologie. In England dagegen kam nach dem Sieg über den Stuart-Staat ein dem Monopol feindliches Rechtsbewußtsein zur Herrschaft. Die Puritaner waren Menschen, die sich selbst steuern wollten („self control"). Sie wollten „selfmademen" sein und hielten nur den freien Wettbewerb für „fair", das heißt für von Gott und der Gerechtigkeit gefordert. Ebensowenig wie ein Bischof die Gewissen, sollte ein König die Wirtschaft zwingen. Die Wirtschaft ist vielmehr nur Sache des einzelnen, dessen Streben je nach Gottes Gnadenwahl mit Erfolg gesegnet oder dem Mißerfolg anheimgegeben wird. Nicht Staat und Kirche, sondern Gütertausch und Arbeitsteilung sind die Grundlagen des menschlichen Lebens und schaffen die Bindungen, von denen die Gesellschaft zusammengehalten wird. An die Spitze des „Rechtsstaates" gemäß der „Declaration of Rights" von 1689 trat eine parlamentarische Kabinettsregierung.

Allerdings wurde die Anglikanische Bischofskirche wieder privilegiert. Alle „Dissenters" wurden von den Staatsämtern, dem Parlament und den Universitäten ausgeschlossen, erhielten aber dafür eine schrankenlose Freiheit im Geschäftsleben, die sich nachmals auch politisch auswirkte. Mit der Erfahrung, daß England große Vorteile durch den Erwerb einer beherrschenden Stellung in der Ozeanspedition gewann, eroberte das Prinzip der freien Konkurrenz allmählich auch den Außenhandel und die Außenpolitik. Die Freihandelslehre wies darauf hin, daß ein Einfuhrüberschuß trotz dem Geldverlust, den man dadurch erleidet, das Land nicht ärmer mache, wenn es nur fortfährt zu arbeiten und Waren hervorzubringen. Denn durch die Warenfülle sinken die Preise, und der billigere Preis reizt dann das Ausland an, inländische Waren zu beziehen. Damit hebt sich die Ausfuhr, und der daraus erzielte Gewinn gleicht den Einfuhrüberschuß aus. So kommt es bei „freiem Spiel der Kräfte" automatisch durch das Walten ökonomischer Gesetze zum Ausgleich des Preisniveaus und der Geldquantitäten zwischen den Ländern. Für unsern Zusammenhang ist es wichtig, darauf hinzuweisen, wie völlig unstaatlich dieses freihändlerische Den-

ken ist. Über alle Staatsgrenzen hinweg entdeckt es ein Gesamtinteresse der arbeitenden Völker, das auf dem Warentausch beruht.

Politisch kann man die in England geschaffene Ordnung als Minoritätendemokratie bezeichnen. Sie beruhte auf einem dynamischen Gleichgewicht gewisser führender Gesellschaftsgruppen, die zugleich die Funktion politischer Eliten übernahmen. Mit dem System zweier Parteien, die bei beschränktem Wahlrecht beide die Chance hatten, abwechselnd an die Regierung zu kommen, gelang es, den Parlamentarismus lebensfähig zu machen. Träger dieser Minoritätendemokratie war bis zur Reformbill von 1832 im wesentlichen die kleinadelige „Gentry"; von da ab zunehmend das gewerbetreibende Bürgertum, und seit der Parlamentsreform von 1867 langsam auch die in den Gewerkschaften organisierte Arbeiterschaft. Alle diese Schichten bedienten sich des Zweiparteiensystems, um damit auswechselbare, also die Freiheit sichernde politische Eliten zu bilden. Unter diesen Umständen blieb das Parlament, dessen Grundlagen schon im Mittelalter gelegt worden waren, immer eine Einrichtung zu wirksamem Verhandeln und Ausgleichen. Da es in Staat und Volk immer Gegensätze geben wird, ist es gut, eine solche Einrichtung zu schaffen, mit der man verhindern kann, daß die Gegensätze blind gewaltsam aufeinanderprallen. Parlamentarismus ist nichts anderes als eine Methode, den Austrag von Gegensätzen zu zivilisieren, so daß sie ohne Terror und Blutvergießen überwunden werden können. Wie wir sahen, hat diese Erkenntnis schon in der Antike den Kleisthenes geleitet, als er nach der Tyrannenzeit die athenische Verfassung auf das Prinzip der Isonomie begründete.

Mit der fortschreitenden Industrialisierung wurde die Umwandelung der Minoritätsdemokratie zur Massendemokratie unvermeidlich. Nur darin besteht die Gefahr, daß die erstrebte Gleichheit in der Form einer allgemeinen Rechtlosigkeit verwirklicht werden kann. Die Freiheit kann nur dann bewahrt werden, wenn die Gleichheit durch Verallgemeinerung der Rechte errungen wird. Das gleiche Recht darf nicht als Gegner des Vorrechts aufgefaßt werden, sondern als sein Nachfolger. Das Privileg darf nicht vernichtet, sondern es muß verbreitert werden, bis es aufhört, ein Privileg zu sein. In England erkämpften sich die Puritaner zunächst nur Duldung und wirtschaftliche Freiheit, noch keine politische Gleichberechtigung. Die mußte später schrittweise hinzugewonnen werden. Ebenso erging es den Katholiken. Nur in den amerikanischen Kolonien kamen die „Dissenters" sofort ans Ruder. Von den puritanischen Neuengland-Staaten ging schließlich die Unabhängigkeitsbewegung aus, die zur Trennung von England führte. Hier gab es auch von vornherein, von den Negersklaven abgesehen, keine Beschränkungen des Wahlrechts. Seit 1828 wurde von der Farmerpartei das „Beutesystem" eingeführt, wonach alle Staatsposten von der jeweils siegreichen Partei zu besetzen waren. Der „Parteikonvent" wurde zur ständigen Einrichtung für die Präsidentenwahlen. Dann folgte die „Partei-Plattform" für das jeweilige Programm, und bald kamen die Massenversammlungen auf, die Umzüge, die Lieder, die Schlagworte, kurz die

ganze, mit allen Mitteln arbeitende lärmende Wahlpropaganda. Nach amerikanischem Vorbild konnten danach die andern großen Industriestaaten dieses System der Massendemokratie mehr oder weniger fertig übernehmen.

Christentum und politische Demokratie

Im kontinentalen Europa war die Verbindung christlicher Politik mit den verschiedenen Formen der modernen Demokratie nicht gerade von Anfang an eine Selbstverständlichkeit. Kirchlich gesinnten Christen lag es oft näher, die Sache der Freiheit mit den Prinzipien der ständischen Libertät zu verknüpfen. Angesichts des Omnipotenzanspruchs des revolutionären Staates in Frankreich nahmen gerade aufrichtige Verteidiger der Freiheit nicht selten die antirevolutionäre Partei. So begann auch in Deutschland die christliche Parteipolitik häufig unter ständisch-konservativem Vorzeichen. Den Katholiken erschien die einstige Reichsunmittelbarkeit ihrer Bistümer und Stifter als ein Ideal, dessen Wiederkehr sie wünschten; und die Evangelischen waren gewohnt, im Landesherren ihren obersten Bischof zu erblicken. Ihnen konnte anfangs nichts ferner liegen als Sympathien mit den fremdartigen Kräften der neuen demokratischen Gesellschaft. Viel näher lag es, besonders im evangelischen Lager, die Partei des Fürstenstaates zu ergreifen. Dieser fand eine starke Stütze an der Philosophie Hegels, der selbst von Haus aus evangelischer Theologe war. Er machte aber den Staat zur Manifestation des pantheistischen Weltgeistes, der hier die höchste Entwicklungsstufe seines Selbstbewußtseins erreiche. Die Religionsgemeinschaften sollten sich darum dem Staate unterordnen. Die Trennung in Konfessionen sei nur das Zeichen dafür, daß die kirchliche Bewußtseinsstufe der Menschheitsentwicklung überholt und von der staatlichen abgelöst sei. Das bedeutete die Auslieferung der Kirche an das Kultusministerium.

Die natürlichen Gegner solcher Überbewertung des Staates waren zunächst die konservativen Kreise, die an patriarchalisch-ständischen Anschauungen ebenso festhielten wie an der christlichen Offenbarung. Darum kam der Aufbruch zur Verteidigung der Kirchenfreiheit zunächst vom rechten Flügel. Auf katholischer Seite war es erst der Mainzer Bischof Ketteler, der 1862 in seinem Buche „Freiheit, Autorität und Kirche" erklärte, daß der Katholik nicht auf die politischen Formen der Vergangenheit festgelegt sei, sondern sich zum Konstitutionalismus und Parlamentarismus bekennen dürfe. Zwei Jahre später trat er in dem Buche „Die Arbeiterfrage und das Christentum" als Herold der christlichen Sozialpolitik auf. Von dieser aus mußte die katholische Bewegung mit innerer Notwendigkeit demokratisch werden. Auf seiten der Evangelischen betrachtete der Berliner Hofprediger Stoecker seine Christlichsozialen noch als eine Art großstädtischen Flügel der preußischen Konservativen. Aber seit der Zeit der Weimarer Republik ergab sich auch hier aus der Logik der Entwicklung das Bekenntnis zur Demokratie. Die fortschreitende Entfaltung der Industrie-

gesellschaft stellte dem Christentum die Aufgabe, auch die moderne soziale Wirklichkeit wie ein Sauerteig zu durchdringen.

Dabei lehrt allerdings die Erfahrung, daß die Freiheit nicht mit dem einfachen Grundsatz der Autonomie des individuellen Menschen gesichert werden kann. Denn es steht oft schlecht mit der Kompetenz des Menschen zur Freiheit. Es ist eine zu gewaltige Aufgabe, die Lebensfragen der Gesellschaft zu überblicken und sich ohne Anleitung und Führung zurechtzufinden. Um moralisch zu bestehen, kommen nur wenige ohne Rückhalt aus. Im privaten Leben mag es oft ausreichen, daß ihn der einzelne in seiner Familie und Erziehung findet. Aber im öffentlichen Leben bedarf es stärkerer Autoritäten, womöglich einer moralischen Großmacht, vor der die materiellen Gewalten einen gewissen Respekt haben müssen. Unsre christlich bestimmte Kultur besitzt diese Großmacht in der Kirche. Ähnlich wie Familie und Heimat umhegt auch die Kirche den Menschen innerlicher und früher als der Staat. So soll sie der Staat im öffentlichen Leben als seine Partnerin betrachten, nicht aber als einen Teil seines Apparates behandeln. Es kommt auf den Halt an, den der Staatsbürger an der Macht des christlichen Geistes hat. Denn ohne solchen Halt erweist sich alle individuelle Freiheit dem Übergewicht der materiellen Mächte gegenüber meist sehr bald als Illusion. Keine Gesellschaft ist gesichert gegen die Übergriffe des Machthabers auf der einen und gegen die nihilistische Selbstsucht der einzelnen auf der andern Seite, wenn nicht anerkannte Autorität nach beiden Seiten hin Grenzen zieht. Die christliche Kirche vermag diese Autorität zu entfalten. Sie vermag zu sagen, wann es Zeit ist, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen.

Staatsfromme Theologen früherer Tage begründeten gern höchst einfach das Verhältnis des Christen zum Staat auf die Anweisung des 13. Kapitels des Römerbriefs: Jedermann sei der Obrigkeit untertan. Der Apostel setzt hier, wie der Text erweist, voraus, daß der Machthaber grundsätzlich auf der Seite des Guten steht. Wir wissen jedoch aus geschichtlicher und eigener Erfahrung, daß von einer Garantie, daß die Staatsgewalt diese Voraussetzung erfülle, keine Rede sein kann. Es gibt eben auch weltliche Gewalt, die dem Bösen nicht wehrt, sondern ihm dient. Gerade die böse Gewalt aber findet ganz sicher die Mittel, sich den personalen Menschen zu unterwerfen, wenn ihm der Rückhalt am persönlichen Gott fehlt. Dann sorgt nämlich die eigene Verfassung der Menschenseele dafür, daß sie zur leichten Beute des Kollektivismus wird.

Politische Freiheit setzt die Freiheit des inneren Menschen voraus, und diese Freiheit läßt sich mit bloß äußeren Mitteln nicht verbürgen. Der Fortschrittsgläubige ist geneigt, Armut, Unsittlichkeit und Unfreiheit für rein soziale Krankheiten zu halten, die man durch Verbesserung der gesellschaftlichen Einrichtungen heilen könnte. Er entschuldigt den Menschen und macht staatliche oder ökonomische Schäden für die Übel verantwortlich. Jedoch das Christentum weiß und lehrt, daß Armut, Unsittlichkeit und Unfreiheit auch aus individuellen Unzulänglichkeiten kommen, und daß die Gesundung in der Seele des

Menschen einsetzen muß. Die Bewahrung oder Erneuerung der politischen Freiheit hängt damit untrennbar zusammen. Eine die Personalität achtende Demokratie bleibt nur da lebensfähig, wo die Religion eine Macht im privaten wie im öffentlichen Leben ist. Demokraten, die sich über die geschichtlichen und seelischen Wurzeln der politischen Freiheit klar werden, sollten wissen, was sie am Christentum haben. Die Lehre von der Volkssouveränität und die Ideale der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit haben eine lange christliche Vorgeschichte, bevor sie von den Liberalen und Sozialisten nach ihrer Weise ausgelegt wurden. Die Voraussetzung der Volkssouveränität ist die Souveränität Gottes. Man darf die beiden nicht von einander trennen oder sie gar in Gegensatz bringen. Die Freiheit nimmt nicht zu, wenn man an die Stelle Gottes den vergötterten Staat, das heiliggesprochene Volkstum oder sonst eine soziale Totalität setzt. Wie anfällig war doch der Liberalismus, als er in die Versuchung kam, den Staat zum Glaubensgegenstand zu machen, damit er dann, als sei er eine höhere Macht, etwa eine Staatskirche begönnere, oder auch damit er täte, als gäbe es gar keine Kirche, sondern bloß „Religionsgesellschaften", die dem staatlichen Vereinsgesetz unterstehen. Der Realismus des Christentums läßt sich von keinem Sozialismus in der Erkenntnis der Bedeutung der materiellen Daseinsbedürfnisse übertreffen. Auch er weiß, daß nicht menschliche Begriffe und Ideen die wirklichen Bewegungskräfte der Geschichte sind, sondern menschliche Bedürfnisse. Aber er hütet sich vor dem schweren Irrtum, daß diese Bedürfnisse nur auf ökonomischem Gebiet zu suchen seien. Wer zu sehen vermag, was Realität in der Geschichte hat, dem kann die gewaltige, ebenso konservative wie revolutionäre Bedeutung der religiösen Bedürfnisse nicht entgehen.

Historische Vernunft

Geschichtserkenntnis kann sich nicht bloß auf das Generelle, Artmäßige beziehen, denn der Mensch als Person ist notwendig ein individueller Erkenntnisgegenstand. Vertiefte Historie wendet sich mit Recht ab von aller Darstellung, die allzu einseitig statt des Menschen den Staat oder das Volk, die Kriegsmacht oder den „Primat der Außenpolitik" zu ihren Objekten machte. Wir müssen uns wieder erinnern, daß der nationale Gedanke ursprünglich mit der Idee der Humanität verbunden war. Er muß zu dieser Verbindung zurückgeführt werden. Staat und Nation dürfen geschichtlich nicht als Dinge an sich, sondern sie müssen als Dinge des Menschen verstanden werden. Wir hoffen auf das Erwachen der historischen Vernunft. So nennen wir nicht den spontanen Geist, der Geschichte analysieren, generalisieren und darüber schreiben kann, sondern die Fähigkeit zu lesen und zu lernen, was die Vergangenheit tatsächlich auszusagen hat. Wer da lesen kann, erkennt die christliche Herkunft der Freiheit des Menschen im Staat.

JOACHIM GÜNTHER

Franz Werfels glückliche Unentwegtheit

Erfolg, Kritik und Metakritik

Wenn der für Klassiker vorgesehene Ausdruck nicht so hoch gegriffen wäre, könnte man dieses Jahr von einem „Werfeljahr" sprechen. Franz Werfels, des österreichischen Erzählers, Lyrikers, Dramatikers fünfzehnter Todestag fiel auf den 26. August, sein siebzigster Geburtstag auf den 10. September. Die Spanne zum Todestag wäre weit genug, historische Betrachtungen über Einordnung und Konsistenz seines Werkes anzustellen. Der im Rahmen des gut Lebensmöglichen liegende siebzigste Geburtstag hebt diese Distanz aber wieder auf. Werfel scheint uns immer noch ein etwas zu früh dahingegangener Zeitgenosse. Ob aber „schon historisch" oder „noch gegenwärtig", wir hätten in seinem Falle bestimmt keinem halb oder ganz Vergessenen, an denen seine Generation sonst nicht arm ist, zu besserem Gedächtnis zu verhelfen. Seine Bücher halten sich im frischesten Sortimentshandel. Die Hauptwerke haben durch Taschenbuch-Ausgaben enorme Zusatzverbreitung gefunden. Eine Gesamtausgabe der Dramen in zwei Bänden, dazu gediegene Einzelausgaben der Romane und Erzählungen in elf Bänden (alles beim S. Fischer Verlag) gestatten es, das dramatische und epische Werk von den Anfängen bis in die letzte Schaffenszeit bequem zu überblicken. Nur der Lyriker Werfel muß vorerst in älteren Ausgaben und relativ unzulänglichen Auswahlen aufgesucht werden. Da diese Publizität aus eigener Kraft erreicht und nun schon fünfzehn Jahre über den Tod hinaus aufrechterhalten wurde, kann Werfel als ein noch in Blüte und Saft stehender Autor angesehen werden.

Diesem faktischen Lebendigsein widerspricht jedoch recht kraß die „Nachrede" vieler Kritiker und Beurteiler, die sich mit dem Phänomen Werfel länger oder kürzer beschäftigt haben. Werfel hat zwar schon sehr früh, von seinen Anfängen als Lyriker des Expressionismus an, Name und Erfolg gehabt. Sie sind ihm auch über das Leben und über den Tod hinweg treu geblieben. Echten Ruhm, unverwelklichen Lorbeer hat er jedoch kaum erlangen können. Nach den ersten Überraschungen durch sein Talent folgte oft Ernüchterung, wenn nicht ein geringschätziges Wegwenden. Von Rilke über Karl Kraus zu Thomas Mann geht eine Stafette prominenter Beurteiler, vor deren Augen Werfel nach anfänglicher Faszination nicht bestehen konnte. Dem entspricht, was sich im Chor der Pressekritiker und der akademischen Literaturwissenschaft als „Urteil" seither über ihn fixiert hat:

„Prager Mischung aus Barock und Judengäßchen; ein überhitzter Trieb, die ganze Welt zu umarmen, der auch die Phase eines expressionistisch heulenden Derwisches durchlief;

eine Romankunst, die von einer nicht voll durchbluteten Opernwelt ausging und über schwach erhöhte Gesellschaftsklitterung zu großen Erzählwerken wie den ‚Vierzig Tagen des Musa Dagh' und den ‚Geschwistern von Neapel' gelangte — aber auch zu dem menschlicher Angst verzeihlichen, vor Gott und Kunst jedoch nicht leicht vertretbaren Gelübde, zum Dank für die Errettung ein Lied von Bernadette zu singen, das ein Bombenerfolg wurde und jedenfalls goldenen Segen brachte; und von da zu der Technomystik seines letzten Romans ‚Stern der Ungeborenen' — immer war es Ekstase, der die letzte Vision versagt blieb, immer der Griff nach dem Himmel, der aber nur einen Goldregen niedersandte." —

Bei ungefähr gleicher negativer Bilanz solcher Kritiken schwanken die Urteile über Einzelwerke auf eine verwunderliche, ja Verdacht erregende Weise. Wenn der eben zitierte Ernst Stein — Kritiker der „Zeit" — am ehesten die „Vierzig Tage des Musa Dagh" aus der Liquidationsmasse herausnehmen möchte, heißt es über dasselbe Werk in einem anderen Standgerichtsurteil: „Verzweiflungskampf der Armenier gegen die Türken 1915 erreicht die Größe eines Volksepos nicht. Schwarz-Weiß-Kunst aus dem Pathos der Unterdrückten, ohne die kernhafte Tiefe armenischen Volkstums auszuschöpfen. Liebesnebenhandlungen überwuchern."

Umgekehrt findet jedoch die „Bernadette" bei demselben Beurteiler — Hermann Pongs —, der reiner Literaturwissenschaftler, nicht an der Sache interessierter Katholik ist, höhere Gnade: „Großartig wirkt sich das Gelübde aus, das Werfel für seine Rettung aus Frankreich 1940/41 abgelegt, als Romandarstellung des Wunders von Lourdes ‚Lied von Bernadette', der geschliffene Stil des virtuosen Schriftstellers gewinnt eine Einfachheit, der sich das ganze breite Zeitgemälde unterordnet."

Solche Kritikerbeispiele, ihre Differenzen und Widersprüche wären zahlreich zu vermehren, zumal wenn man noch außerliterarische Gesichtspunkte einbezieht. Östlich inspirierten Beurteilern — immerhin sind einige Werke Werfels aus seiner frühen und mittleren Zeit auch drüben erschienen — bietet vor allem das Inhaltliche seiner Spätkunst Ärgernis. Dort lautet das Resümee: „Nur die großen Werke seiner positiv gerichteten Jugend- und frühen Mannesjahre werden ihn überleben . . . in seinen Alterswerken hat sich Werfel, geboren aus fanatischer Hinwendung zum Katholizismus, mit einem Wall irrealer Vorstellungen umgeben." —

Auf extrem entgegengesetzter Seite zu diesen inhaltlich-politischen Verdikten steht die Formkritik, die Werfel beim Gefolge von Karl Kraus und schon beim Meister selbst mit seiner Sprache, deren grammatischer mehr als stilistisch-poetischer Dignität gefunden hat. Unvergessen ist hier eine Kontroverse, die kein Geringerer als Rudolf Alexander Schröder mit einem der Kraus-Adepten gehabt hat. Dieser hatte auf einer Seite vom „Stern der Ungeborenen" so viele, in der Tat vorhandene, Sprachlässigkeiten nachgewiesen, daß er die weitere Lektüre des Erzählers Werfel für überflüssig erklärte. Schröder antwortete in derselben Methode, indem er den Text dieses Kritikers auf ebensoviel Sünden am Gott der Grammatik ertappte, um nach so schlagen-

der Belehrung ein schönes, wohltuendes Bekenntnis zum Dichter wie zum Menschen Werfel abzulegen.

Das bringt uns nun dahin, wo zweifellos ein Teil des Dauererfolges, den Werfel erlangt hat, seine Ursachen besitzt, nämlich auf die Sympathie zum Menschen Werfel, seinem geistigen wie seinem äußeren Schicksal, das sich nicht einfach biographisch abspalten läßt, sondern auf eine schwer zu entflechtende Weise in den Werkzusammenhang hineingehört. Luise Rinser hat Werfel ein religiöses Genie genannt, das in die Literatur verschlagen wurde. Die Charakteristik ist sehr schief. Richtig ist aber, daß das große unsichtbare Kollektiv christlicher, überhaupt religiös bestimmter Leserkreise eine instinktive Neigung für Werfel hegt, die für das Fortleben seiner Bücher, zumal der späten, von hoher Bedeutung ist. Sein Leben, seine Existenz, deren zentrale Entscheidungen gehören zum mindesten für diese Leser als Supplemente, als ein dreizehntes „Herkuleswerk" in den literarischen Kontext.

Werfel wurde am 26. August 1890 als einziger Sohn eines begüterten jüdischen Handschuhfabrikanten in Prag, im „goldenen" Prag Rilkes, Kafkas, Max Brods geboren. Der spätere Herausgeber der „Literarischen Welt" Willy Haas hat die Gymnasiumsklasse mit ihm geteilt, was die Grundlage einer nahen, lebenslangen Freundschaft geworden ist. Schon mit siebzehn Jahren ging Werfel von der Schule ab, weil sein Vater ihn für die spätere Übernahme der Fabrik vorbereiten wollte. Er wurde nach Hamburg zu einer Transportfirma in die Lehre gegeben, blieb aber nur kurze Zeit. Sehr bald wurde bei seiner Frühreife der Befreiungsakt vom väterlichen Willen fällig, wie ein Größerer, Franz Kafka, ihn nie richtig zustande brachte. Scheinbar aus heiterem Himmel ließ der Lehrling, wie erzählt wird, ein Stapel Schiffspapiere mit der Wasserspülung statt mit den Dampfern die Elbe hinabfahren. Erfolg, daß er prompt hinausgeworfen wurde.

Auch ohne akademisches Studium ist Werfel dann im Laufe seines nur mittellangen Lebens ein poeta doctus von sehr hohen Graden geworden. Als der erste Weltkrieg ausbrach, war er mit 24 Jahren ein bekannter, ob zu Recht oder zu Unrecht als Haupt des Expressionismus angesehener Lyriker. Das hat ihn zwar nicht vor den unersetzlichen Erfahrungen mit Krieg und Militär bewahrt, wurde aber Ursache, daß er die Schlußphase des Krieges auf einem Pressequartier in Wien verbringen konnte. Die gütige Fee, die dies vermittelte, hieß — wie im Falle Rilkes und mancher anderen — Harry Graf Kessler.

1918 gab es dann eine kurze kommunistische Phase in Werfels Leben. Weder klare politische Zielsetzungen noch sozialer Fanatismus waren der Grund. Werfel mischte sein damals noch nicht vergorenes Verbrüderungspathos Tolstoischer Provenienz mit einem gesammelten Ressentiment gegen Kommiß, Militarismus, Vorgesetzte. An den üblen Erfahrungen, die er gemacht hatte, war er freilich nicht ganz unschuldig. Er hatte provoziert, unbewußt einfach als

Künstler und als „Jude", bewußt mit unsoldatischem Wesen, betonten Nachlässigkeiten. So stieg er nicht ohne unreines Rachegefühl 1918 in Wien mit auf die Barrikaden, mischte sich unter den Literatenklüngel „Rote Garde" und hielt Brandreden: „Stürmt die Banken!" — Er war nachher nicht glücklich über diese Episode, wie seine Frau Alma Mahler-Werfel in ihren Erinnerungen sagt.

Die Episode blieb aber auch sonst ohne bedeutsame Folgen. Eigentlich macht sie sich fremd in seinem Denken und Leben aus. Wenn man die Imponderabilien von Werfels jüdischer Herkunft, dazu die Vehemenz seiner Intellektualität hinreichend berücksichtigt, ist er geradezu ein Ausnahmefall, ein Antityp innerhalb seiner Generation, Zeit und Umwelt. Wesentlichstes Indiz: weder zum Marxismus noch zur Psychoanalyse, den beiden großen jüdisch inspirierten „Entlarvungsdoktrinen", wie Martin Buber sie genannt hat, bestand bei Werfel eine tiefere Wesensaffinität. Natürlich ist auch er in pan-sozialistischer Humanität mitgeschwommen:

„Mein einziger Wunsch ist, Dir, o Mensch verwandt zu sein,
Bist du Neger, Akrobat, oder ruhst du noch in tiefer Mutterhut,
Klingt dein Mädchenlied über den Hof, lenkst du dein Floß im Abendschein,
Bist du Soldat oder Aviatiker voll Ausdauer und Mut, . . .

Mein Mensch, wenn ich Erinnerung singe,
Sei nicht hart und löse dich mit mir in Tränen auf!

Denn ich habe alle Schicksale durchgemacht: Ich weiß
das Gefühl von einsamen Harfenistinnen in Kurkapellen,
das Gefühl von schüchternen Gouvernanten im fremden Familienkreis, . . .
als Heizer stand ich vor Kesseln, das Antlitz grell überflammt,
und als Kuli aß ich Abfall und Küchenreste.

So gehöre ich dir und allen.
Wolle mir, bitte, nicht widerstehn!
O könnte es einmal geschehn,
daß wir uns, Bruder, in die Arme fallen!"

Dieses Gedicht des Achtzehnjährigen — wie hier auch nur im *Auszug* — zitieren, heißt heute beinahe denunzieren. Es heißt ebenso sehr eine frühreife rhetorische Gabe anerkennen, wie ein rasches, fast selbsttätiges Gericht über den expressionistischen Lyriker Werfel, seine Konsistenz abhalten; denselben Expressionismus, den Rilke einmal als nächste, nach ihm kommende Stufe moderner Dichtung mit schrägem Blick bewundert hatte.

Werfel hat dieses hoch unlyrische, ja kaum dichterische Poem, das eine matt gereimte und rhythmisierte Sprache einfach als Werkzeug zum Ausdruck fertiger Klischeevorstellungen benutzt, ja erniedrigt, in die Auswahl letzter Hand seiner Gedichte, die ihn „die schönsten" dünkten, als erstes aufgenommen. Er muß also wohl gemeint haben, daß es bestehen kann. Wir heute haben demgegenüber Not, auch wenn wir Freunde Werfels sind, das wirklich Beste seiner frühen wie seiner im Gedanken viel subtiler gewordenen, die Sprache aber weiter rhetorisch-instrumental behandelnden späten Lyrik aus dem Strom der

Vergänglichkeit zu retten. In Kemp-Holthusens immer noch maßgebliche Anthologie moderner deutscher Gedichte „Ergriffenes Dasein" ist Werfel aus verständlichen Gründen nur mit relativ sehr wenigen — drei — Gedichten eingegangen.

Doch noch einmal zurück zu den Problemen Existenz, Leben, Schicksal: Sozialistische Humanität im vagen Sinne Schillers und der Revolution von 1789 gehört also ins Bild des frühen Werfel. Auch Psychologismus gehört hinein; die Trilogie „Spiegelmensch", 1920 von Reinhardt uraufgeführt, Werfels großer „mißglückter Faust", spricht ebenso deutlich dafür wie die von der Psychoanalyse eher gehandicapte als geförderte Prosaerzählung „Abituriententag" vom Jahre 1928. Gleichwohl sind beide großen Impulse der Zeit, der marxistische wie der psychoanalytische, sehr bald im Vorfeld von Werfels Wesensentfaltung zurückgeblieben. Er hat die Weichen: ob nach „links", ins *sozial*kritisch-revolutionäre Lager, wo Politik das Schicksal bestimmt und den Geist organisiert, oder nach „rechts", ins *individual*kritische, wo Ethik und Religion diese Führungsrolle übernehmen, früh genug im Sinne der Tendenzen seiner Reife und Spätzeit gestellt: „Schon in den Tagen, da ich meine ersten Verse schrieb, hatte ich mir zugeschworen, immer und überall durch meine Schriften zu verherrlichen das göttliche Geheimnis und die menschliche Heiligkeit — des Zeitalters ungeachtet, das sich mit Spott, Ingrimm und Gleichgültigkeit abkehrt von diesen letzten Werten unseres Lebens."

Diese oft zitierten Worte aus dem Vorwort des „Liedes von Bernadette" sind zweifellos keine nachträgliche Selbststilisierung. In ihrer für den späten Werfel erstaunlich flauen, spannungslosen Formulierung enthalten sie doch ein früh empfundenes existentielles Programm, das er so weit erfüllt hat, wie man es mit gutem Willen überhaupt nur erfüllen konnte.

Auch die jetzt erst durch Alma Mahler-Werfel intimer bekannt gewordene Entstehungsgeschichte von Werfels Roman „Nicht der Mörder, der Ermordete ist schuldig" spricht nicht gegen die eben ausgesprochene These, obwohl dies zunächst den Anschein haben könnte. Man hört den berühmt-berüchtigten Titel-Slogan dieses frühen Erzählwerkes bis zur Stunde mit Obertönen, die ein revolutionäres Programm gegen bürgerliches Rechtswesen und bürgerliche Moral implizieren. Im Jahr 1920, als der Roman erschien, war dies ohne Zweifel noch mehr der Fall. Die Wahrheit sieht aber anders aus, und es lohnt auch hier, an sie zu erinnern:

„Nicht der Mörder, der Ermordete ist schuldig" soll ein albanisches Sprichwort sein. Es entstammt also einem quasi „heldischen" Milieu, wo Blutrache nicht fern und einer, der sich „abschießen" läßt, kein richtiger Mann, sondern eine Schlafmütze ist. Alma Mahler hat Werfel diesen Titel zugespielt für die traurige Geschichte eines Wiener Praterjungen, der jahrelang Holzkugeln einsammeln mußte, mit denen die Besucher der Bude seines Vaters nach den Köpfen bewegter Menschenmasken warfen. „Es müßte mit einem Wunder zugehen, wenn dieser Bub kein Mörder würde", hat damals Oskar Kokoschka zu

Alma Mahler gesagt, Jahre vorher, ehe Werfel und Alma gerade dazukamen, als der Vatermord sich in der Tat ereignet hatte.

Nichts also von plakativer antibürgerlicher Sozialkritik auch in diesem Frühwerk! Ein recht einmaliges, kapriziöses Vater-Sohn-Schicksal, für das das albanische Sprichwort nur die schlagende Formulierung hergab! Auch aus dem jungen Werfel kann kaum ein Dichter des „sozialen Realismus", nicht einmal einer des diesem vorangehenden, den Boden bereitenden „kritischen Realismus" gemacht werden.

Werfel gehört aber zweifellos auch nicht in die erlauchte Reihe derer, die den sogenannten „modernen" Roman kreiert haben — Joyce, Proust, Virginia Woolf, Faulkner, Thomas Mann und Robert Musil, Hermann Broch und Franz Kafka. „Gegen ihn sind wir alle Dreck", hat er zwar selbst einmal von Kafka gesagt. Wie weit er solche Rangabstände aber auch bei den andern Heroen dieser inzwischen von der internationalen Kritik sanktionierten, ja dogmatisierten Reihe empfunden hat, läßt sich von außen her kaum mehr feststellen. Es ist aber auch unwichtig, so wie es unfruchtbar ist, Werfel und seine Gabe, auch nur stillschweigend, immer am Maß, an den Kriterien und Theoremen jener Dichter und Dichtungen zu messen, die das autarke Experiment der Kunst verfolgten, ihre alleinige Bindung und Direktive durch die eigene schöpferische Person anerkannten.

So wie der Lyriker Werfel ein ewiger Expressionist bleibt, d. h. Sprache und Geist trennt und Welt, innere wie äußere, immer nur sprachlich „ausdrückt", statt sie selbsttätig in Sprache „werden" zu lassen, war auch das Verhältnis des Dramatikers und Erzählers zu seiner Welt und zu seinen Themen zuerst und zuletzt ein auf Spaltung basierendes „Ausdrucksverhältnis". Hier liegt Werfels Wesensgrenze. Er ist in der Tat „nicht ein großer Gestalter seiner Zeit, sondern nur deren Reflex", wie Günter Blöcker es einmal formulierte. Seine Seinsschwäche, seine Unsicherheiten, seine unendliche Unruhe, sein spannungshaftes Hin- und Her-Gerissenwerden zwischen Lasterneigungen und Gelübden, zwischen Sinnlichkeiten und Askese haben hier ihre Gründe. Die meisten seiner Werke hat er in „rasendem Tempo" geschrieben. 23 Dramen, 10 Romane, mehrere Dutzend Erzählungen, hunderte Gedichte, Essays, Briefe, Tagebuchaufzeichnungen — „ich hätte es mir leicht machen können, aber ich habe mein Leben lang nur geschuftet" —, dieses kolossale Werk in knapp fünfundfünfzig Lebensjahren; man mußte teure Kredite bei der Zeit aufnehmen, mußte dem Tod entgegenstürmen, um eine solche Leistung in so schmalen Lebensgrenzen zustande zu bringen. Die späte Schicksalshetze des vor den Nazis fliehenden Emigranten: aus Österreich nach Paris, aus Paris ins südliche Frankreich, von Frankreich in die USA, New York und Kalifornien, wo Beverly Hills und der moderne Standardtod, Herzinfarkt, die letzte Station wurden, bleibt gewiß, von außen gesehen, in erster Linie ein ergreifendes Beispiel allgemeinen jüdischen Schicksals in dunkler Epoche. Verborgen spiegelt sich darin aber aus dem personalen Hintergrunde auch eine nur nach außen und ins „Äußerste"

projizierte Wesenslabilität, deren „Dynamik" nicht unbedingt mit der natürlichen Bewegtheit aller menschlichen Existenz identisch ist, vielmehr sich von Dingen und Erlebnissen immer etwas schneller, etwas leichter, etwas weiter bewegen ließ, als es einer substantielleren Natur eigen wäre.

Thomas Mann hat dafür im Nachbericht zum Doktor Faustus das schnöde Wort vom Opernmenschen Werfel fallen gelassen, und es dient seitdem vielen Kritikern als gefällige Stempelmarke ihrer Verdikte. Die Schwäche hat jedoch auch eine kostbare Kehrseite. In ihr gründet zuletzt die menschliche Nähe Werfels, die von ihm und seinem Werk ausgeht, das Brüderliche und Gute, die Abwesenheit jener dämonischen Elemente, durch die uns die stärkere Kunst der eigentlich Großen dieser Zeit — Kafka allein ausgenommen — zugleich auch viel ferner rückt, so daß das Verhältnis zu ihnen umgekehrt wie zu Werfel zuletzt eher ein Achtungs- als ein Liebesverhältnis wird. Ihnen allen gegenüber — wiederum allein mit Ausnahme Kafkas — ist Werfel in der Tat, mit allen Vorzügen und Nachteilen, der homo religiosus, wenn es auch mißverständlich, ja unrichtig wäre, ihn darüber hinaus mit der widerspruchsvollen, sehr problematischen Kategorie eines „religiösen Genies" zu kennzeichnen.

Das soll nicht heißen, daß nicht geniale Züge bei Werfel mannigfach gegeben wären. Seine einzigartige Phantasie, die im Alterswerk „Der Stern der Ungeborenen" einen der größten Triumphe dieser Art innerhalb unserer neueren erzählerischen Literatur feiert, hat zweifellos „genialen", nicht mehr bloß „talentierten" Rang. Ihr entspricht und assistiert eine Einfühlungsgabe in fremde, fernste Welt und Menschheit, die in den Gipfelwerken der mittleren Epoche „Die vierzig Tage des Musa Dagh" und „Die Geschwister von Neapel" noch erstaunlicher ist als später beim „Veruntreuten Himmel" und beim „Lied von Bernadette". Als dritte Voraussetzung des großen Erzählers wäre die Erfindungsgabe und Gestaltungskraft Werfels zu nennen. Er *„kann"* eben einfach erzählen. Er meistert die niemals rationalisierbare Kunst, lebendigen Gestalten in glaubhaften Szenen und Verwicklungen zum sicheren Auftritt auf der inneren Weltbühne von Dichtung und Phantasie zu verhelfen. Die „Mache" ist gering, die Inspiration überwiegt fast immer, auch wenn es sich um hochkomplizierte, an keinerlei fremden Mustern auszubildende Geschehnisse, Erfahrungen, Zusammenhänge handelt. Ob von einem Autor etwas bleibt, entscheidet sich auch daran, was *er allein* konnte, was ihm keiner vorgemacht hat und so leicht oder schnell auch niemand nachmachen wird, also nicht nur an den quantitativen Umfängen und Gewichten seines Werkes — so wichtig auch diese sind — sondern an seinen offenbaren oder verborgenen Höchstmomenten.

Ein Buch Werfels, das bisher auffallend wenig Erfolg und Liebe fand, das die Beurteiler entweder falsch oder äußerlich mit reinem historischem Parallelismus zur Gegenwart würdigten oder das sie als mehr oder weniger mißglückt ansprechen — die verdiente Interpretin Werfels Annemarie von Puttkammer gehört in die zweite Gruppe —, ist sein aus den dreißiger Jahren stammender Jeremias-Roman „Höret die Stimme". Was für ein überkühnes Thema! Welche

Naivität oder welcher Mut können einen modernen Erzähler bewegen, sich eines so entrückten, ja „unmöglichen" Romanstoffes anzunehmen? Wir kennen inzwischen nur zu viele ärgerliche „historische Romane", die die Stoffwelt der Bibel in einer Weise zerschwatzt haben, daß ein grundsätzliches Mißtrauen gegen Unternehmungen dieser Art angebracht scheint. Ausnahmen, vor allem die einzigartige Thomas Manns mit seiner Josephstrilogie, können diese Regel nur bestätigen. Daß Werfel aber nun nicht in die Regel, sondern eher zu den seltenen Ausnahmen gehört, wäre aus den allgemeinen Strukturen seines Talents und seiner Anlage nicht von vornherein sicher zu prognostizieren. Er hätte durchaus auch scheitern können, wie ja das Urteil über diesen Roman in der Tat stark schwankt. Wenn jedoch manches auch an diesem merkwürdigen Werk vergehen sollte, wenn es sich auf die Dauer vielleicht kaum im ganzen halten sollte; es sind doch Szenen darin, die es so groß, ja geheimnisvoll in unserer religiösen Erzählungsliteratur, der inländischen wie der bisher bekannt gewordenen ausländischen, kaum wieder gibt:

„Und jetzt ist es an der Zeit. Vor Müdigkeit fühlt Jirmijah seine Glieder nicht mehr. Zwischen zwei Fingern löscht er das zusammengeschrumpfte Lichtchen aus. So rasch überwältigt ihn die Erschöpfung, daß er aufs Lager fällt, ohne das abgeworfene Gewand vorher vom Boden aufzuheben. Sein Sinn ist leer. Keines der Bilder und Ereignisse dieses Tages bringt sich in flüchtige Erinnerung. Es ist ein Schlaf ohne Übergang, jäh und tief.

Doch dieser Schlaf kann kaum den zehnten Bruchteil einer Stunde gedauert haben, als er so plötzlich weicht, wie er gekommen ist, und einen völlig Erwachten zurückläßt. Dies ist ja das Unaussprechbare an dem, was sich jetzt begibt, daß Jirmijah weniger träumt als je, daß er wacht, klar und frisch wie nach mehrstündiger Ruhe, und der Wirklichkeit und Wahrheit in sich und um sich restlos mächtig ist. Er setzt sich auf und blickt in die nächtige Kammer. Was ist geschehen? Den Ausschnitt des Fensters hat etwas verdunkelt. Von draußen dringt es herein, biegt und verteilt sich nach allen Seiten, so daß es die ganze Stube erfüllt; nichts Undeutlich-Wallendes, sondern alles klar und ausgebildet bis in das letzte Blättchen. Ein dichtes Blütengezweige ist es, das üppig eindringt und, lebendig sich spaltend, wie ein Netz an den Wänden hinrankt. Als wüchse vor dem Fenster plötzlich ein Baum, dessen Äste in die Kammer greifen. Die Zweige des Mandelbaums sind's, die am frühesten wach werden im Jahr, gleich am Ende des Winters, wenn sich noch keine Knospe sonst rührt. Die Zeit der blühenden Mandeln ist jetzt zu Passah schon viele Wochen vorbei. Und doch, das Zweigicht des Erwachens, der Ermunterung, der Morgenfrühe, der Jugend dringt unablässig durch das Fenster. Unzählige Knospen springen auf, weiß und rosarot, entfalten sich, fallen ab, weil andere nachdrängen. Mit Händen könnte Jirmijah die herzbewegende Blust greifen, Zweig um Zweig, Wachsblüte an Blüte. Aber er regt sich nicht auf seinem Lager. Er weiß: dies ist ein Gesicht! Es ist ihm sogar nicht ganz unbekannt, dieses Gesicht der Blütenzweige, wenn es niemals auch nur ein Hundertteil solcher Deutlichkeit und Fertigkeit erreicht hat. Er hält den Atem zurück. Sein Gehör ist aufs Äußerste gespannt. Die Stimme muß kommen, die Stimme, die er ja kennt, wenn auch nur als kurze, ungenaue Einflüsterung, oder als fernen, hohlen Anruf, wie von Bergen herabhallend, als täuschenden Echolaut oder als prickelndes Mahnen im Innern des eignen Kopfes. Immer, wenn ein Gesicht und die Stimme ihn überfiel, ist er entflohen und hat sich mit wildem Herzklopfen versteckt. Wie einen Minderjährigen noch nicht Mannbaren entsetzte ihn die Furcht vor Erfüllung der Mannbarkeit. Heute aber — er weiß es — heute hilft ihm keine Flucht mehr; denn er ist mannbar für Gott geworden. Und die Stimme kommt genau in dem Augenblick, da er ihren Eintritt erwartet. Eine klare und sanfte Mannesstimme. Dunkelrund füllt sie die Kammer aus. Jeder Mauerritz, jede Holzscharte ist gleichzeitig und gleichmäßig voll von ihr. Doch wunderbarerweise hat die Stimme keine Stelle, von der ihre Schwingungen ausgesendet werden. Sie entsteht und verbreitet sich

allenthalben auf einmal. Der ganze Raum bringt sie hervor. Es ist, als sei sie immer dagewesen, verdunkelt nur vom allgemeinen Geräusch der tätigen Welt. Nun scheint dieses Allgeräusch zurückzutreten, wodurch die Stimme hervortritt. Doch auch Jirmijah ist ein Raum. Und auch ihn erfüllt das Allgeräusch, das sich jetzt zurückzieht und die Stimme freigibt. Sie erfüllt demnach nicht nur den äußeren Raum um Jirmijah, sondern auch den inneren Raum, der er selbst ist. Die Stimme spricht innen und außen zugleich. Ein doppelter Klang, der sie deckt. Und die Mannesstimme sagt sanft und klar: ‚Jirmijahu . . .' Nach einer Weile antwortet der Gerufene schweren Atems: ‚Hier bin ich . . .'

In dieser Antwort liegt noch ein letzter Rest von listiger Feigheit. Denn dieses ‚Hier bin ich' genügt nicht. Anders lautet die Formel, Gottes Stimme zu stellen und sie festzuhalten. Der Priester Eli hat sie dem Knabenpropheten Samuel anvertraut, diese Formel, und Baruchs Mund hat sie vorhin wiederholt, nicht ohne verborgene Ermächtigung. Jirmijah weiß genau, was er zu tun hat. Doch vielleicht geht es noch einmal vorüber. Es geht nicht vorüber an ihm. Wieder füllt sich der Raum, dessen auch er ein Teil ist, gleichzeitig und gleichmäßig mit der dunkelrunden Stimme, die spricht: ‚Jirmijahu!'

Überwunden und mit schwindender Furcht öffnet Jirmijah wie ein zaghaft Betender die Hände und sagt die Formel: ‚Rede, Herr, dein Knecht hört'.

Nun umschreiten die Worte der Stimme fast körperhaft das Lager und versammeln sich am Kopfende. Denn nicht mehr gleichzeitig und gleichmäßig ist auf einmal das raunende Erlauten, sondern es scheint um Jirmijahs Haupt an Dichtigkeit zuzunehmen:

‚Ich habe dich gekannt, eh ich im Leib deiner Mutter dich schuf —
Ich habe dich ausgesondert, noch ehe sie dich gebar —
Ich habe als Künder dich unter die Völker gestellt —'

Innen und außen wie ein sich deckender Gleichklang, ertönt das dreimal unabänderliche ‚Ich habe'. Fremd, nicht zu fassen fremd ist die Botschaft, die es bringt. Nie hat Jirmijah in seiner verborgensten Verborgenheit geahnt, daß er zum Werkzeug eines göttlichen Vorhabens bestimmt sein könne, daß er, Hilkijahs und Abis schüchterner Sohn, ein Mensch wie viele andere, vor seiner Geburt schon so viel Zukunft zu tragen hatte. Zwar, daß irgendetwas mit jenen unfertigen Gesichten und Rufen seit seinem dreizehnten Lebensjahr gemeint und gewollt sei, das war weder für ihn, noch für Baruch, den Ahnungsvollen, ein Geheimnis. Doch was bedeutet das Wort: ‚Ein Künder unter den Völkern?' Welche Völker? die großen Völker? Assur, Babel, Ägypten? Und er? Wer war er? Ein Scheuer, der die Menschen fürchtete, der sich stets nach Einsamkeit sehnte . . . Noch sucht er nach Auswegen, nach Aufschub und Gnadenfrist. Mit vollem Wissen um die Unzulänglichkeit seiner Begründung stammelt er im quengelnden Gebetslaut von Kindern: ‚Herr, Herr, ich tauge nicht . . . Ich bin zu jung . . .'"

Wir brechen die Szene ab, nicht weil sie ihren Höhepunkt schon überschritten hätte, sondern nur, weil das Zitierte genügt, die vorher gemachten Bemerkungen über Werfels Imaginationsvermögen und seine Vorbildlosigkeit auf einem unsagbar verdunkelten Gelände zu belegen. Alle schweren Probleme des historischen Romans und dazu die besonders heiklen des historischen religiösen Romans verschwinden, „erledigen" sich angesichts der „Gestalt", die hier gefunden wurde, die nicht nur vor den sachlichen Kriterien der Theologie oder Religionspsychologie, sondern ebenso vor den verborgeneren Ansprüchen des künstlerischen Taktes Stand halten dürfte. Nein, es hat schon seine guten Gründe, wenn sich die christliche und darüber hinaus die religiöse Welt diesen Dichter, diesen großen Erzähler und einfallsreichen Dramatiker („Juarez und Maximilian", „Jakobowsky und der Oberst" usw.) nicht widerstandslos nehmen oder von einer im sprachlichen wie auch im literaturgeschichtlichen Sinne „formalen" Kritik auf tödliche Weise in Frage stellen läßt.

INGE MEIDINGER-GEISE

Nie-Land

Ein Gedenkblatt

Ich habe es dir nie erzählen können, was mir durch lange Jahre oft vor dem Einschlafen geschah. Du warst viel jünger als ich, und in der Kindheit und Jugend schafft dies einen Abstand. Aber du hättest vor allem ein Anrecht auf das gehabt, was ich erlebte. Den Schulranzen durfte ich gerade tragen, als die blutigen Maitage von 1929 Berlin in Unruhe und Schrecken versetzten. An einem Morgen nach solcher Gefahrennacht lehnte in unserer Türnische ein toter junger Mann. Er mußte vor den Kugeln dorthin geflohen und getroffen worden sein. Seinetwegen flüsterte man in der Wohnung, aber ich verstand dennoch, was vorgegangen war. Ich fragte unsere Berta, die in der Küche mit verbissenem Alltagsgesicht Kartoffeln schälte: „Ist der Mann richtig tot?" — „So dot wie dein Joldfisch!" (Den hatte man, als er aus der Wasserkugel geschwappt war, einfach in den Abfalleimer geworfen.)

„Aber der Mann ist doch ein Mensch!" Berta sah mich an und schälte dabei weiter, als wollte sie wen herausfordern: „Na ja, dot is' aber dot!"

„Kann er da nicht wiederkommen?" — „Ne-Jott ne, von uns jibt's noch mehr als von de Joldfische!" Berta hob bei diesen Worten ihre Stimme und dirigierte mich mit ihrem Ellenbogen aus der Küche. Meine Mutter stand in der Diele und sagte: „Vergiß das, du bist noch zu klein." Und sie lief zu Berta. Ich hörte, daß sie murmelte: „Der Mann hat gar nichts versäumt."

Später hatte sich Berlin beruhigt. Es gab nur noch eine Partei. Als du zehn Jahre alt warst, kamst du nach Gesetzeskraft in die Parteijugend. Du warst Ordnung und Gehorsam gewöhnt. Dein Vater war ein stiller und unbedeutender Mann, der wohl den Wunsch hatte, daß du immer tun solltest, was nach Recht und Pflicht zu geschehen hatte. Er betete mit dir aus diesem Grunde auch nach Gewohnheit jeden Morgen und jeden Abend. Als die deutschen Siege des zweiten Weltkrieges gefeiert wurden, saßest du irgendwo unter den Sextanerinnen auf einer der Aulabänke. Wir sangen ‚Die Fahne hoch . . .' Und mir war sehr feierlich zu Sinn, ich meinte, der tote Freund des Vaters, gefallen in Polen, hätte dabei wahrhaftig wieder zu seinem Fleisch und Blut gefunden . . .

In den Nächten aber war alles ganz anders. Ich ging als vernünftiges Schulmädel ins Bett und neben mir tat sich plötzlich eine Grube auf. Fromme Gesangbuchverse und Parolen aus den Schulungsbriefen, die aufgestapelten Widersprüche der Jahre, suchte ich zusammen als Gegenwehr, um die Grube damit zuzuschütten. Aber ich fiel wie je hinab, tiefer und tiefer — so wie als kleines Kind. Damals hatte ich in der Stille meinen Atem gehört und halb genießerisch,

halb ängstlich mir selber zugerufen: ‚Du bist da, du bist da!' Und auch jetzt sagte ich wieder so und kringelte mich zusammen, als müßte sich eine gute Höhle über mir schließen. Aber es blieb die Leere, ich fiel in den alten dunklen Schrecken: Der Tod ist etwas, das alles zerreißt; nie mehr kommst du wieder auf die Welt, nichts mehr kann dich erheben! Nie mehr siehst du den Kirschbaum im Garten von Lichtenrade oder die Segelboote auf dem Müggelsee! — Was weiß ich, was ich mir da früher als das Schönste und Wunderbarste bei solchem Sturz in schreckliche Leere in die Erinnerung gerufen hatte. Es half ja nichts. Ich glaubte meinem Atem nicht mehr, ich erschrak, wenn draußen jemand lief oder sprach. Ich lag in der Leere, die ich ‚Nie-Land' hieß. Einen anderen Namen fand ich nicht. Zu keinem Menschen hätte ich von Nie-Land sprechen können!

Du wirst damals schon so ausgesehen haben, wie ich dich dann zuletzt nach flüchtiger Begegnung in Erinnerung behielt. Du trugst dein dünnes blondes Haar glatt nach hinten gekämmt und hattest einen viel zu kleinen Zopf. Dieser war das Auffallendste an dir. Denn deine wasserblauen Augen, dein Strichmund, deine dunklen Kleider, die wohl aus alten Sachen deiner verstorbenen Mutter zurechtgemacht wurden, ließen dich unscheinbar inmitten aller andern Mädchen bleiben. Vielleicht aber entdeckte zu dieser Zeit schon jemand, was sich mir in der Rückerinnerung besonders bestätigen will: Deine freundliche, farblose Bravheit war Grübelei. Denn zwiegesichtig war die Ordnung, in der du lebtest: Man feierte Siege und der Vater betete immer stiller am Tisch.

Meine Mutter betete nicht. Aber sie erinnerte mit ihren Reden vom Tode und dem ‚Nichts-in-dieser-Zeit-Versäumen' immer häufiger an die blutigen Maitage. Sie schaufelte dadurch mit an der Grube, die sich mir nachts immer tiefer auftat. Denn wie ist das mit aller Jugend, mit allen beruflichen Plänen, ja auch mit aller aufkeimenden Sehnsucht nach dem, was unsere Mütter als Bräute erleben durften, vor solcher Leere? Daß ich Abiturientin sein sollte in diesem Jahr, wollte mir bitter lächerlich erscheinen. ‚Nie-Land' machte mich zu seinem heimlichen, verzweifelten Bürger, bald auch am Tage.

Die Dichterlesung hatte man am schwarzen Brett der Schule angekündigt. Sie fand weitab von unserem Vorort statt, in einer von Bomben schon oft heimgesuchten Zone Berlins. Der Besuch stand allen frei. Ich traf aber dort nur eine meiner Lehrerinnen und dich. Die Lehrerin schob dich zu mir hin und sagte: „Das ist Dora Schwenk. Sie fuhr ganz allein hierher. Wer sollte sie auch begleiten..."

Ich nickte gedankenlos. Was ging mich dieses Mädchen im dunklen Kleid und mit seinem Rattenzöpfchen an! Aber du setztest dich neben mich. Du sagtest vor der Lesung nichts, und das allein versöhnte mich mit dir. Der Dichter las hastig, er sah oft nach der Uhr, er schien hinauszulauschen auf Alarmtöne. Du blicktest ihn unverwandt an. Und dies wieder reizte mich, dein Profil anzuschauen. Du hattest kein kindliches Gesicht in diesem Augenblick. Ein ruhiger Ernst lag darauf.

„Und wir fallen, Vaterland, für dich! / Niemand sehe jetzt noch hinter sich!" Dies rief dem Dichter ein uniformierter Junge am Schlusse zu. Der Dichter grüßte uns, als wären wir knatternde Fahnen. Da sah ich, wie du deine Hände faltetest. Das mag ganz zufällig gewesen sein, denn es war nur mäßig warm in dem Saal. Und wie eckig wirkten unter dem verwaschenen Kleiderstoff deine Schultern.

An der Garderobe sagte die Lehrerin, als du sehr schnell in deinen grauen Tuchmantel schlüpftest: „Sie haben doch ein Stück gemeinsame Fahrt?" Ich war überrumpelt und ließ es dich merken. Wir liefen schweigend zur Untergrundbahn. Ich sah ab und zu auf meine in der Dunkelheit leuchtenden Uhrzeiger. Da sagtest du ganz nebenher: „Alarm ist immer erst um elf Uhr nachts." Deine Stimme war so geduldig, daß mich eine plötzliche Wut packte auf deine leisen Schritte, deine Sicherheit, mit der du den Bahnschacht hinunterliefst und dabei in allem Gedränge noch dem und jenem Platz machtest, der beschwerlicher lief. Ungeduldig schob ich mich in den Zug, du bliebst neben mir und dein kleiner Körper schaukelte mit den Bewegungen des fahrenden Wagens. Ich sah auf dich nieder: „Gefiel dir das heute?"

Du lächeltest ein bißchen: „So ein Dichter hat es schwer."

„Ich finde, er las sehr gut", gab ich mir Mühe, überlegen zu sagen. Du nicktest: „Ja, gut." Aber es war ein von ganz und gar eigenen Gedanken abgelenkter Ton in deiner Antwort. Und plötzlich sahst du mich mit großen Augen an, mustertest meinen schon ein wenig damenhaften Hut und fragtest: „Was wollen Sie werden?" Ich stutzte. Die Uhr an meinem Handgelenk tickte auf die Alarmzeit hin. Unweit von uns stand ein Soldat mit Gepäck. Seine Backenmuskeln arbeiteten und seine Augen sprangen über uns weg. Ich sah den Soldaten dennoch an und zuckte die Achseln.

„Werden Sie studieren?" fragtest du, „Ich möchte es gerne. Aber ich weiß ja nicht, ob es gehen wird. Ich kann nur so tun . . ." Du schienst mir in diesem Augenblick töricht und ganz und gar lästig. Ich sah an dir vorbei, aber ich spürte deine keineswegs gekränkten, ruhigen Blicke. An der nächsten Station sagtest du bloß noch „Auf Wiedersehen" und warst schon durch die schmale Abteiltür geeilt. Da wäre ich dir plötzlich gerne nachgelaufen.

Das trieb mich immer wieder, je länger der Krieg dauerte, von Frage zu Frage: Wozu noch Ziele? Weshalb tagsüber Unterricht, wenn man nachts müde mit den Schulbüchern zwischen den Hausbewohnern im Keller sitzt? Ab und zu gelingt es dann, Vokabeln zu lernen, Sprachen dieser unsinnig gegensätzlich gewordenen Welt. Die Vokabeln tun fast körperlich weh. Auch das Beten stört, denn was bedeutet ‚Dein Reich komme'? Wo ist dieses Reich, wenn ‚Nie-Land' sich ausbreitet, wenn das Gesicht in das Nichts schlägt? Ich war selber der Mann, der erschossen an unserm Hause lehnte; das Kind war ich wieder zwischen Mutter und Berta; ich war auch die Mutter, die deutlich sagte, daß niemand etwas versäume, dem es so ginge wie dem jungen Mann.

Fortsetzung auf Seite 753

Das Alter

Jede Stufe unseres Lebens hat die ihr eigene Schönheit.

Aber die Schönheit des Alters ergreift uns so, weil sie einen Sieg über das Gesetz der Vergänglichkeit darstellt, über die erniedrigende Herrschaft des Todes.

Der Liebreiz eines Kindes ist von der Schöpfung geschenkt, und so auch die Mädchenblüte, die Jünglingsanmut. Aber der Adel in Gesicht und Gestalt eines alten Menschen ist nicht geschenkt sondern erworben. (‚Mit sechzig hat man das Gesicht, das man verdient.') Natürlich, auch hier hat die Gnade ihre Hand im Spiel. Dennoch: was in Miene und Wesen eines Alternden erscheint — als Charakter, als Stille, als Heiterkeit, als Schönheit —, das ist vom Leben abgereift, ist der Dumpfheit des Alltags abgerungen, ist aus Mühsal gekeltert.

Nicht immer zeichnet der Griffel des Schmerzes nur bittere Züge in das Antlitz eines Menschen; immer jedoch schafft die Redlichkeit, mit der ein Mensch seine Lasten trägt, jene Art von Schönheit, die zur unverwelklichen Eigenschaft wird — eine spezifisch ‚menschliche' Schönheit!

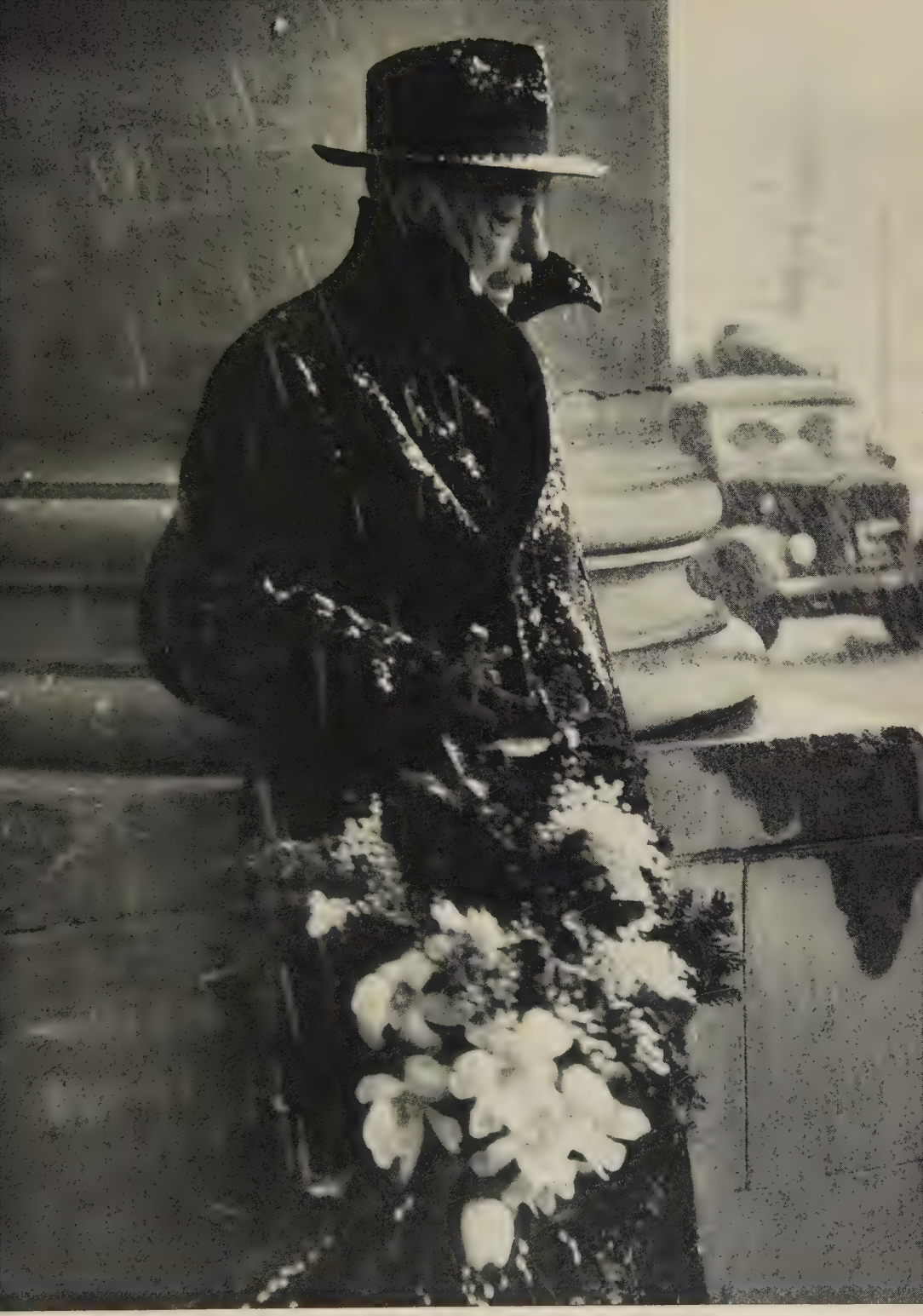
Wo ein alter Mensch in Selbstsucht und Einsamkeit erkaltet, da empfinden wir dies als die Kühle des Todes, der als Lohn eines verfehlten Lebens unausbleiblich ist. Wo hingegen im Alter Güte, Wärme und jene ‚Jugend' erscheint, die zum Köstlichsten auf Erden zählt, da scheint der Himmel selbst sein Geheimnis der Unvergänglichkeit auszusprechen.

Altwerden ist Mühe, Entsagung und Schmerz. Aber es ist auch etwas ganz anderes: beglückender Umblick über erweiterte Horizonte; die Möglichkeit, die Welt liebzuhaben ohne Begierde; die Erfahrung, daß Opfer nicht ärmer sondern reicher macht. Wer ohne Bitterkeit den ‚Traum der Jugend' hingibt, der gewinnt Anteil an jener verklärten Nüchternheit, die den hohen Ursprung der Dinge errät, ohne auch nur die zarteste Kontur aus dem Blick zu verlieren.

Es gibt — auf der Schwelle zwischen Jugend und Alter — den Vorgang einer mystischen Erneuerung, den Keim eines zweiten höheren Wachstums. Wer diesen verborgen-freudigen Augenblick ergreift, rettet die innere Kontinuität seines Lebens. Er ergreift die Verheißung, daß der G e i s t souverän und nach s e i n e m Gesetz neuen Ursprung schafft, jenseits aller bloß biologischen Abläufe. So geschieht es, ‚daß du wieder jung wirst wie ein Adler'!

In einigen Dialekten nannte man früher das Sterben ‚jung werden'. Wie kühn — und wie wahr! Denn im Schoße von Alter und Tod ruht der Keim einer ‚Jugend', die sich aus allen irdischen Gebundenheiten strahlend erhebt.

Willy Kramp



AUF DEM WEG ZUM GRAB

Foto Toni Schneiders

DIE GROSSMUTTER

Foto Toni Schneiders

Der Krieg wich einer friedlich-sinnlosen, stille gewordenen Gegenwart, in der heimlich List und Tausch und Parolen regierten. Aufbau schien Hohn und Wahn. Dennoch — ich stand im Beruf und tarnte mich durch die Beherrschung des Augenblicks vor aufkommender Gleichgültigkeit. Als ich meine ehemalige Lehrerin traf, wußte ich nichts zu erzählen. Sie aber verstand interessiert zu tun und bohrte in allem Vergangenen, ja sie wollte, so dachte ich bei ihrer letzten Frage, um jeden Preis ausführlich sein. „Sie kannten doch Dora Schwenk?" — „Flüchtig", antwortete ich. — „Aber sie sprach zuletzt von Ihnen!"

„Wo studiert sie jetzt?" Nun fragte ich doch, aber ich trommelte dabei auf meine Tasche. Meine Lehrerin sah mich voll an: „Vielleicht ist es unwichtig für Sie, das alles. Also: Dora konnte nach dem Krieg nicht mehr in die Schule gehen. Der Vater war zu krank. Sie bekam keine Lebensmittelkarten, die ausgereicht hätten. Der Hunger machte das Mädchen natürlich anfällig für Lungenkrankheiten. Sie starb langsam."

„Sie dämmerte dahin, bis —" half ich verlegen die Erzählung vorantreiben. Meine Lehrerin lächelte und sah zu mir auf mit ihrem altgewordenen Gesicht. Es erinnerte mich an Doras Blick damals in der überfüllten Untergrundbahn: „Dämmerte —? Nein. Sie war während dieser ganzen letzten Zeit ruhig, bei Verstand, heiter. Wir besuchten sie oft und gaben uns Mühe, nicht zu weinen. Wenn sie das merkte, sah sie einen weiter ruhig an. Einmal rief ihr eine ihrer Klassenkameradinnen zu: ‚Du mußt aber wieder gesund werden! Jetzt bleiben doch die Schulen offen, jetzt können wir Abitur machen und werden nicht mehr dienstverpflichtet!' Eine andere rief dazwischen: ‚Studieren kannst du jetzt, Dora, die Universitäten werden wieder geöffnet!' Dora nickte und sagte: ‚Wißt ihr, das mache ich jetzt alles auf einmal!'"

„Sie konnte sich selber gut trösten", sagte ich und wehrte mich gegen jede weitere Erklärung.

„Ach nein, so war das nicht", unterbrach mich meine Lehrerin. „Einmal saß ich alleine an ihrem Bett. Sie atmete so leise, daß ich mich tief über sie beugte. Ihre Haare sahen schon so farblos dunkel aus, wie immer ihre Kleider gewesen waren. Da sagte Dora unvermittelt: ‚Die Große damals bei der Dichterlesung' — und damit waren zweifellos Sie gemeint — ‚hatte soviel Angst! Überall ist zuviel geschossen worden, deshalb fühlen sich alle Menschen wie Blei. Aber ich bin trotzdem eine Feder geworden. Ich weiß, daß mich jemand aufsammeln wird. Nicht der Arzt —' Bald darauf starb sie."

Ich antwortete nichts, griff nur nach der faltigen, aber noch kräftigen Hand der Lehrerin zum Abschied. Und mir war dabei, als zöge mich diese Hand für immer aus der heimlich noch bestehenden Grube, aus dem Nie-Land.

Diese Hand war freundlich wie deine, damals, als wir uns zwei Jahre nach der Dichterlesung noch einmal allein bei einer Luftschutzwache in der Schule trafen. Ich fand es zwar lächerlich, sich hier mit Handschlag im Kellergang des ausgestorben scheinenden Gebäudes zu begrüßen. Ich ließ deine Hand schnell los und fragte, nur um etwas zu fragen: „Hast du wieder einmal was

von dem Dichter gelesen? Sein letzter Roman war schlecht." Du sahst in den halbdunklen Gang, wo unter einer matten Glühbirne der Feuerlöscher stand. „Vielleicht schreibt er einmal wieder besser", sagtest du. Dies schien mir als Antwort so töricht würdig und freundlich wie du. Ja, ich fand diese Äußerung sogar verlogen. Und wir machten unsere Kontrollrunde ohne weitere Worte.

Ich sah dich später niemals mehr. Du glaubtest an Umkehr, an Wandel, an ein Immerdar! Ich verstehe heute, daß dein Glaube weder Traum noch Feigheit, weder Starrheit noch geistige Gaukelei bedeutete. Du sollst wissen, daß ich verstehe!

JULIANE WINDHAGER

Friedhof im Herbst

Frostfeuchtes goldenes
Laub an der starken Mauer,
die Kreuze
sinnen dem großen Besuchstag nach
wie vor der stummen
Zukunft die Hiesigen wegstrebten,
ungeduldige Schüler, wenn's läutet.

Schon sind die
weißen Blumengesichter
von dunklen Flecken gezeichnet
eh sie hinabgehn,
es schließt der Abend die Gitter,
ungestörter geschieht nun das furchtbar Geschäftige
inner der Erde.

Eines Greises
milde Gestalt hat noch Zugang,
an den Lebenden
tat er das Werk der Barmherzigkeit,
durch die Gräbergassen
wandert er
ungekränkt, keine beinerne
Hand streift das Kleid der Entrückung.

Durch den Fensterspalt, nachts

Wie ein Ammentuch lind
liegt der Schnee in der Nacht,
liegt der feuchte und glänzende Schnee
unterm Mondlicht.

Wach im Dunklen
fühl ich dich näherkommen
den Zaun entlang,
größer, als du zu Lebzeiten warst
unter den schwarzen, dünnen
Ruten der Hasel
auf spurloser Sohle.

Ja, du kommst
wie damals,
wenn du dem Kinde sagtest:
„Keinen Tritt seitwärts
von Gottes Wegen!"

Aber die Wege Gottes
wurden zur seltsamen Spiegelschrift später,
schwer zu entziffern
wie Rätsel.
Lange bin ich
allein gegangen
unter den trüben Sternen
eines späten Geschlechts,
seiner sinkenden Schilder.

Nimm meine Hand jetzt,
ich möchte in deinen Fußtapfen bleiben,
zeig mir
die offene Falltür der Lieblosigkeit
und führ mich
vorbei an den finsteren Kammern des Unrechts
ins Freie.

KOMMENTARE

Durchbruch des unendlichen Lichtes

Zur Wesensbestimmung der jüdischen Mystik

Wenn der Mensch — wie oft auch die Quellen verschüttet sind — seinem Wesen nach religiös ist, so gilt dies vor allem in dem Sinne, daß er durch seine geistige Natur als Fragender und Suchender, der sich bewußt mit den Mächten der Natur auseinandersetzen muß, darin und dahinter vom Geheimnis Gottes angerührt wird. Es ist der Mythos aller Völker, der uns Kunde gibt von jenem Bezug zum Göttlichen, wie er ursprünglich und von Natur im Menschen gelegen ist. Den Mythos besitzen und den Mythos als Mythos reflektieren, ist jedoch zweierlei. Den Mythos zu reflektieren, heißt, erfahren zu haben, daß sich das Geheimnis Gottes nicht unmittelbar in den Mächten der Natur personifiziert und darstellt, daß es tiefer liegt und tiefere Kunde gibt von sich in den theistischen Religionen und ihrer Offenbarung des einen Gottes. Die absolute Transzendenz des einen Gottes liegt aber auch der philosophischen Frage nach dem einen Sein als dem Ursprung aller Mächte und Dinge der Welt zugrunde. Die Gotteserfahrung in diesem zweiten, vertieften, reflexiven Sinn, die dem Theismus und der Philosophie gemeinsam ist, durchbricht die Gotteserfahrung des Mythos, hebt sie auf. Sie hebt aber nicht den Grund auf, der zur mythischen Gotteserfahrung führte: wir stehen weiterhin den Lebensmächten einer Welt gegenüber, die uns fordert, und damit wirken weiterhin Ängste und Hoffnungen auf uns ein. Selbst der ständig gesteigerte Versuch zur Rationalisierung aller Lebensbereiche, den unsere moderne Zeit betreibt, läßt doch die Frage nach dem religiösen Sinn wachbleiben, eine Frage, die gerade auch in der technischen Zivilisation sich erhebt, wenn wir zu bedenken suchen, wozu unsere Beherrschung der Naturgesetze gedeihlich ist.

1. Jüdische und christliche Mystik

Wir sind heute nach der allgemeinen Lebensstimmung unserer Zeit kaum zum Anliegen der Mystik als der dritten großen Grundform religiösen Erlebens geneigt. Und doch, wenn wir *Gershom Scholem* folgen, der einer der bedeutendsten Kenner der religiösen Traditionen des Judentums ist, und wenn wir sehen, welchen Ort er der Mystik zwischen Mythos und Offenbarung einräumt, so dürfte die Lage der Mystiker, aus der sie die Frage nach Gott stellen, gerade auch unsere geistesgeschichtliche Situation nicht fremd anmuten. Nach Scholem schreitet die Mystik über jene Transzendenz des einen Gottes, der in der Offenbarung sich dem Menschen kundgibt, hinaus, nicht in Negation der offenbarenden Kunde der Schrift, sondern in deren Erfüllung. Sie ist eine Erfüllung innerhalb der eigenen religiösen Seele, die ein Leben mit den Mächten

der Welt und ihren eigenen Ängsten und Gefahren zu führen hat, sich darin verlieren oder aber sich religiös und gerade in der Zeit auch schon für jenen Sinn gewinnen kann, der mehr ist als nur der Eigensinn weltlicher Ängste und Mächte und an den wir in der absoluten Transzendenz der Offenbarung gewiesen sind. Nach Scholem ist der geistige Ort der Mystik durch ihre Aufgabe als *Vermittlung* bestimmt. Es ist eine Vermittlung zwischen der absoluten Transzendenz des einen Gottes *und* jenen Mächten der Welt, seien es seelische Kräfte, seien es Gewalten der Natur und des Schicksals (letztlich auch die der modernen Naturgesetzlichkeit und Gesellschaftsentwicklung), die ehedem der Mythos durch das kündende Wort der Phantasie zu bannen und dem Menschen aufzuschließen suchte.

Gershom Scholem bringt eine Gesamtdarstellung der „jüdischen Mystik in ihren Hauptströmungen". Es ist ein reiches und, unter dem aufgezeigten Aspekt der Einordnung der Mystik in die religiöse Grundsituation, ein hochinteressantes Werk, das bereits in mehreren Sprachen erschien: eine grundlegende Arbeit zur Wissenschaft des jüdischen Glaubens, die nunmehr auch in deutscher Sprache vorliegt. Das Wesen des Mystischen läßt sich zwar nach Scholem in dem oben skizzierten Sinne umreißen, es hat eine über Völker und Einzelreligionen erhabene Funktion: stets geht es um die lebendige Erfahrung der göttlichen Transzendenz in der Seele des einzelnen Menschen. Dennoch ist der Gehalt einer jeden Mystik von derjenigen Religion bestimmt, aus der sie erwächst, so daß die Positivität der Offenbarungsgehalte, auf welche die Mystik gründet, mehr für sie und ihr Eigenstes bedeutet als ihre Funktion und deren eher schematisch als Vermittlung bestimmtes Wesen. Es kommt darauf an, *was* in der Mystik vermittelt wird. Der Gehalt der Mystik als Erfahrung Gottes hat dabei sein eigenstes, historisch individuelles, von der Persönlichkeit des Mystikers bestimmtes Leben, doch so, daß es stets an der positiven Offenbarung zu messen, gegen sie abzuwägen ist. Scholem betont, daß gerade die *jüdische* Mystik nicht wesentlich Mystik als Geschichte des persönlichen Glaubenserlebens ist. Sie kennt keine autobiographischen Züge, keine Ausdruckswelt religiöser Erlebnisse oder Erleidnisse: sie ist vielmehr wesentlich Methode, Anleitung zur Gotteserfahrung. Als Methode zur religiösen Steigerung der Seele wird sie ausgeübt von bestimmten Schulen einer zunächst esoterischen, dann aber in weite Kreise wirkenden Überlieferung (Kabbala, das Grundwort für die jüdische Mystik, bedeutet ursprünglich Lehrtradition).

Der wesentliche Unterschied der jüdischen zur christlichen Mystik ergibt sich wohl aus der Verschiedenheit der Voraussetzungen. Das Christentum steht bereits mit der Positivität seiner geoffenbarten Voraussetzungen dem Orte näher, aus dem auch die Mystik entsteht: die Vermittlung zwischen Gott, seiner geoffenbarten Wahrheit, *und* der Welt ist bereits durch die Weise der christlichen Offenbarung selbst, im Sohne, geleistet. Der einzelne führt jetzt sein Leben mystisch auf das Geheimnis jener Vermittlung hin, die schon in Christus vollzogen ist; er wird mit seinem Leben ein anderer in der imitatio Christi. *Wie* dabei die Umkehr des Lebens, sein Wandel innerhalb der Weltlichkeit der Welt, ihrer Gesetze und vor allem der Gesetze Gottes im Verhältnis zur Welt zu denken ist, wie das christliche Leben sich *bewußt* bestimmen und steigern kann, ist gegenüber der Konkretheit der imitatio in der christlichen Mystik oft zweitrangig: das religiöse Gefühl soll und kann aus sich, im unvermittelten Aufblick zu Christus wirken. Dagegen die jüdischen Mystiker, vor allem der spekulativ so hochbegabte Isaak Luria, kennen ausgebaute ontologische Strukturen, Strukturen des Verhältnisses von Gott und Welt. Durch sie ist die mystische Erfahrung gelenkt,

die hier im Judentum sich ja nicht an der konkreten Person Christi entzündet findet, sich daher in ein eigenes Unmittelbarkeitsverhältnis zu Gott zu steigern sucht, um Konkretheit religiöser Erfahrung zu gewinnen. Was dem Christen zunächst ein Mangel sein muß, das Fehlen der konkreten Vermittlung Gottes in Christus, bedingt doch eine eigene Stärke der jüdischen Mystik in der Steigerung ihrer Reflexion (die für den Christen allerdings manchmal auch ins Übergeistige spekulativer Strukturen führt, die nicht mehr vollziehbar scheinen). In dieser gesteigerten Reflexion wird selbst das mystische Erleben und Erfahren nach seinen ontologischen Grundlagen bedacht.

Jede Mystik, so betont Scholem, beruht auf einem reflexiven Verhältnis zur positiven Offenbarung. Der Anspruch der Offenbarung, das heißt für das Judentum, des Gesetzes Gottes, wird in ein denkbares Verhältnis zur Welt gerückt und gedeutet; er soll in der eigenen Seele erlebt und erfahren werden. Die Seele ist nicht nur durch Offenbarungsüberlieferung, durch Tradition mit Gott verbunden, sie ist dies auch durch Intuition in jedem Augenblick. Die Kraft dazu erwächst aus dem steten, reflektierten, rückblickenden Besinnen auf jene Spannung, die in der Seele zwischen Gott, seiner Offenbarung und der Welt geöffnet ist. Die jüdische Mystik löst diese Spannung nicht unmittelbar, so möchte es scheinen, in einer konkreten, die Person ausfüllenden oder aber sprengenden Schau: sie reflektiert diese Spannung noch einmal, indem sie vom *Gesetz*, und nicht von der bereits vollzogenen Vermittlung her, den Weg zu denken sucht, auf dem uns Gott kraft des Gesetzes in der Welt, in den Nöten unserer Seele in der Welt, begegnen kann. Die ontologische Frage nach der Struktur der Welt, dem Ort unserer Seele in ihr, vor allem aber nach dem Verhältnis Gottes als des Schöpfers zur Welt, bleibt für die jüdische Mystik von höchster Bedeutung. Sie hat daher ein indirekt fruchtbares Verhältnis zur Philosophie, wenn sich auch die Mystiker äußerlich zeitweise scharf von den Philosophen zu distanzieren lieben, denn ihr Anliegen geht tiefer als das von Aristotelikern und Neuplatonisten. Wollen sie doch den Offenbarungsgehalt und die Transzendenz Gottes gegen jeden Pantheismus bewahren.

Ratio und Kontemplatio stehen in der jüdischen Mystik im Wechselbezug; zwar ist dadurch die Gefahr gegeben, nur eine Ideologisierung des alten Glaubensbestandes zu leisten, und dies um so eher im Judentum, als hier die Mystik auf eine bereits fast zweitausendjährige Tradition stößt: das erste Auftreten mystischer Strömungen im Judentum fällt zusammen mit dem Untergang des religiösen Mittelpunktes in Palästina während des ersten nachchristlichen Jahrhunderts. Scholem spannt von hier, vom Auftauchen der sogenannten Merkaba-Mystik und der frühen Gnosis den Bogen über fast weitere zweitausend Jahre bis hin zum Chassidismus des 18. Jahrhunderts. Wir wollen uns jedoch nicht mit einer historischen Einteilung und Gliederung der mystischen Bewegungen des Judentums befassen und sie auch nicht in ein Verhältnis zur allgemeinen Geschichte des Judentums setzen. Der Autor besitzt hierin ein hohes, sachlich geschultes und fachlich weitausgebildetes Verständnis; dem unabsehbaren Stoffgebiet wird erstmalig Gestalt, Übersicht und Gliederung abgewonnen. Ein Geschichtsphilosoph würde allerdings zeitweise wünschen, daß, gegenüber der sachlich-positiven Darlegung der Schulen, stärker berücksichtigt wird, wie sie in Hinsicht auf ihre allgemeine historische Bedeutung einzuordnen sind, so daß die jüdische Mystik in ein Verhältnis zu den Epochen abendländischer Geistesgeschichte rückt.

Hier wollen wir uns, nachdem wir den Unterschied der jüdischen und christlichen Mystik kennzeichneten, zunächst noch einmal an die Grundzüge der Mystik im Ju-

dentum wenden; wir wollen die Weise der Steigerung ihrer Reflexion prüfen, die, obgleich ontologisch in der Methode, dennoch im Gegenzug zur Philosophie hinführen soll zu einem konkreten geistigen Erleben Gottes im Gesetz und in der Schöpfung. Als Vertreter der jüdischen Mystik wollen wir sodann Isaak Luria berücksichtigen, einen hochoriginalen Geist, der im 16. Jahrhundert in Safed nach der Vertreibung der Juden aus Spanien wirkte.

2. Symbolische und allegorische Deutung

Mystik, so betont Scholem, stellt keine Reaktion dar gegen eine Aufklärungstheologie, so als ob eine Überbetonung der rationellen Glaubensgehalte dialektisch einen stärkeren Akzent der Gefühlsgehalte auslöse. Die Mystik ist gleich ursprünglich mit der rationalen Reflexion, sie erwächst aus einem erneuten geistigen Durchdringen der Spannung zwischen transzendentem Glaubensgehalt und Welterfahrung, einer Welterfahrung, die sich ja stets *zugleich* rational *und* gefühlsmäßig vollzieht in der Verquickung von Herrschaftswillen der Vernunft und dessen Ausgesetztheit an die weltlichen Gefahren, Ängste und Sinnansprüche: so jedenfalls zeigt sich die geschichtliche Grundsituation menschlichen Lebens in der Welt. Es gilt nicht deren Domestikation im Sinne absoluter Ratio und Utilität, sondern im Sinne des Anspruchs unserer sinnverlangenden Sensibilität und Bedürftigkeit. Die Mystik kann daher die Sprache der Philosophie sprechen und sie zugleich verwandeln.

Die *Sprache* in ihrem Verhältnis zu dem Denken ontologischer Strukturen ist ein wesentliches Element mystischer Methode, sie ist nicht nur ein Hilfsmittel für die Gewinnung rationaler Einsichten, sie ist ein, wenn auch unvollkommenes, so doch sinnbedingendes Instrument der Erfahrung Gottes in seiner Schöpfung. Erfahrung meint hier Erfahrung der lebendigen Existenz Gottes als des Trägers rationaler Weltstrukturen. Sprache ist ein unabdingbares Instrument der Erschlossenheit göttlicher *Existenz* als des Ursprungs der allgemeinen Weltstrukturen. Sprache wirkt als Instrument so, wie Klangkörper, die Orgelpfeifen zum Beispiel, durch Anordnung, wechselnde Länge, Schnitt, durch die Proportion von Durchmesser und Länge (Mensur) die Fähigkeit haben, die Tonqualität, die unsichtbar im Luftraum und den Schwingungsgesetzen ruht, zu erschließen: nicht, daß das Instrument dabei nur Vehikel wäre, aber auch nicht, daß es selbst die Tonfülle darstellte und wie eine Schatztruhe nur geöffnet zu werden brauchte, damit man den Schatz an sich reißen kann; vielmehr bleibt im Instrumentarium der Sprache die Sinnfülle, wie beim Musikinstrument die Klangqualität, gebunden an die Struktur ihres allgemeinen Körpers und dessen Baugesetze, die in einer Relation zur Unendlichkeit Gottes stehen. Ähnlich wie die Musik innerhalb des Instruments je nach dessen Charakter in eigener Tönung stets erneut berührt werden kann, aber nie erschöpfbar ist, so läßt sich Gottes Unendlichkeit, sein Geheimnis, in der Sprache anrühren, ohne je mit ihr identisch zu werden.

Die Sprache des Mystikers durchdringt denkend die überlieferten Offenbarungsgehalte. Gott hat sie positiv geschenkt, die Mystik aber erfährt das unendliche Leben, das in dem Geschenk gewiesen und angelegt ist, sie deutet es aus den Spannungen des zeitlichen Lebens in der Welt. Eine Gefahr erhebt sich hierbei: auch das mystische Denken kann zur bloßen Ideologisierung der Offenbarungsgehalte führen. Es gilt daher wohl die Forderung, daß auch der mystische Weg dem Gewissen unterstellt bleibt.

Scholem charakterisiert für die Deutung der Offenbarungsgehalte aus der Lebenssituation vor allem zwei Methoden, die der *Allegorie* und die des *Symbols*. Für das Judentum sind diese beiden Möglichkeiten besonders charakteristisch, insofern das Judentum die Offenbarung vorzüglich als Gesetz versteht. Die Halacha, das geoffenbarte göttliche Lebensgesetz, das aus der Transzendenz Gottes stammt und darin allgemein gründet, ist der zeitlichen Existenz des Volkes und seiner Geschichte aufgegeben; es hat seinen Ursprung in der Existenz Gottes, ist aber doch wohl nicht mit ihr in seiner Allgemeinheit identisch. Die jüdischen Mystiker stellen sich diesem Problem mit einer *symbolischen* Deutung der Halacha (im Gegensatz zu einer allegorischen Deutung). Gerade das Gesetz ist für sie nicht mit Gottes unendlicher Existenz gleichzusetzen, es ist für sie symbolisch für Gottes unendlichen Willen. Der Eigensinn des Gesetzes drückt jeweils eine Seite des unendlichen göttlichen Wesens aus. Konkret möchten wir dies so interpretieren, daß erst in den Konflikten, die das Ringen um Einhaltung eines Gebotes (etwa der Zehn Gebote) im Leben bringt, die Fülle der göttlichen Unendlichkeit uns berührt: erst durch die Konflikte, ihr Bedenken in Hinsicht auf das Gebot, wird dieses in seinem Eigensinn und all seiner Strenge symbolisch-mystisch deutbar, so, wie es aus Gott existiert, aber auf seine Existenz, statt mit ihr definitiv identisch zu sein, unendlich bezogen bleibt.

Anders die *allegorische* Deutung der Halacha (des Gesetzes). Sie ist nach Scholem nicht charakteristisch für die Mystik, kennzeichnet vielmehr das Verhältnis der Philosophie zur Tradition der Tora. Das Grundproblem, so will uns scheinen, ist aber ähnlich. Zwar meint Scholem, daß die symbolische Erfahrung, im Gegensatz zur allegorischen Erklärung, eine *unausdrückbare* Bedeutung des allgemeinen Gesetzes darstellt und auf die nicht faßbare, weil umfassende Sinnfülle Gottes zielt. Aber auch die symbolische Erfahrung wird ja vollzogen an dem von Gott definitiv ausgesprochenen und in allen Situationen auch menschlich wiederholbaren Gesetz. Bei der Allegorie handelt es sich nun um die Beziehung einer ausdrückbaren Allgemeinheit auf eine andere, ebenfalls *begrenzte*, definitiv ausdrückbare Allgemeinheit. Das allgemeine Gebot ‚Du sollst nicht töten' wird ‚allegorisch' ausgelegt, wenn man es im Sinne einer Grundbedingung für die Existenz anderer gesetzlicher Allgemeinheiten der Welt und des menschlichen Lebens in der Welt versteht, etwa als Grundbedingung jeder Gemeinschaft oder einer bestimmten Form der Gemeinschaft, der des modernen Staates, in welchem die Waffengewalt auf die Staatsorgane übertragen ist (Fehde und Blutrache sind ausgeschlossen). Allegorisch wäre auch der Vergleich der Beziehungen einer Schiffsmannschaft und ihres Zusammenwirkens mit dem Zusammenwirken von Menschen in der staatlich organisierten Gemeinschaft, ebenso der Vergleich des Meeres mit den Unbilden des Schicksals und der Zeit und ähnliche Beispiele. Das geoffenbarte Gesetz, die Halacha, existiert nun aber kraft der Transzendenz Gottes und nicht wie die Gesetze der Welt. Wenn die jüdische Philosophie das göttliche Gesetz mit der Weise in Beziehung bringt, wie die allgemeinen Gesetze (Substanzen) der Welt (auch die virtutes des Aristoteles) existieren, wenn so die Philosophen die Halacha allegorisch deuten wollen, dann müßte ihnen zunächst eigentlich die *Weltlichkeit* der Welt problematisch werden, das heißt deren Zeitlichkeit, die Zeitgebundenheit des Weltlaufs im Gegensatz zu den zeitlosen allgemeinen Gesetzen. Erst dann ließe sich das geoffenbarte Gesetz zu einer rationalen Gesetzeserkenntnis der natürlichen Welt — wie diese auch geartet sei —, ‚allegorisch' in Bezug setzen. Andernfalls würde die Transzendenz der Offenbarung in Frage gestellt, ihr Gesetz würde herabgedeutet zu einem

immanenten Weltgesetz kosmischen Ursprungs, es wäre auf die Existenz der Welt bezogen statt auf die Deutung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch (das Gebot ‚Du sollst nicht töten' zum Beispiel zielte dann einzig und allein nur auf die Begründung des Staates als Zweck; der Zweck des Staates aber wäre sein Selbstgenügen in der Zeit, seine wachsende Macht oder irgendeine unreflektierte Dynamik, die nirgends an eine letzte Realität grenzt, sondern nur an die der Naturgesetze, die das Werden und Vergehen regeln).

Scholem betont mit Recht, daß in der allegorischen Deutung, welche die Philosophie dem Allgemeinen des göttlichen Gesetzes gibt, die Gefahr sich erhebt, den lebendigen Gott zu verlieren. Wenn wir jedoch bedenken, daß auch das philosophisch und rational faßbare Weltgesetz sich, angesichts der Zeitlichkeit der Welt, nicht selbst genügt und daher niemals die endgültige Beziehungsgrundlage einer allegorischen Deutung des göttlichen Gesetzes sein kann, so würde die echte Form allegorischer Deutung des göttlichen Gesetzes darin bestehen, daß ein unendlicher Wechselbezug zwischen geoffenbartem und natürlichem Gesetz der Schöpfung auf die wahre Unendlichkeit Gottes weist. Allegorische Deutungsweise der Philosophie und symbolische der Mystik wären nicht so grundverschieden unter der Rücksicht, daß kein allgemeines und universelles Weltgesetz oder eine Summe solcher Gesetze, wie sehr sie im einzelnen auch für die Natur Geltung haben, als Ersatz Gottes aufzustellen ist. Mit dieser Einschränkung ließe sich das geoffenbarte Gebot Gottes sehr wohl allegorisch in Beziehung rücken zu den Gesetzen der Welt (das Gebot ‚Du sollst nicht töten' zum Beispiel könnte dann sowohl einen symbolisch-mystischen Sinn im Lebensvollzug des einzelnen und dessen Konflikten gewinnen, wie es ‚allegorisch' eine Bedeutng für Sinn und Zweck des Staates haben kann, insofern dessen Zweck nicht in sich selbst ruht, sondern von Gott gewiesen ist im sinnvollen Leben seiner Büger).

3. Vermittlung zwischen Gott und Welt

Bei alledem bleibt es für die jüdische Mystik von höchster Bedeutung, wie das Verhältnis Gottes zur Welt zu denken ist. Die Offenbarung bestimmt dieses Verhältnis nicht als ein Verhältnis von allgemeinen Gesetzen zu einem Geschehen, das sie regeln (vgl. Spinoza), sondern als Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung: die Welt ist Gottes *Schöpfung aus dem Nichts*. Der philosophische *Satz vom Grund* besagt: aus Nichts wird nichts. Wie läßt sich dennoch das Wort der Offenbarung denken? Der geniale Mystiker des Judentums, *Isaak Luria*, hat im mystischen Geiste den Versuch gewagt, die Schöpfung aus dem Nichts denkbar zu machen, um so den Menschen in der Schöpfung Gottes rückzubeziehen auf Gott. Mit der Schöpfung aus dem Nichts scheinen Schöpfer und Geschöpf durch einen Abgrund getrennt, nur die Offenbarung und ihr Gesetz weist von Gott her in die Welt: die Offenbarung spricht aber gerade auch davon, daß Gott die Welt aus nichts erschuf. Isaak Luria deutet aus dem biblischen Wort von der Erschaffung der Welt aus nichts den Schöpfungsvorgang mystisch als ‚Zimzum', das heißt als einen Rückzug Gottes in sein innerstes Wesen. Die Schöpfung aus nichts setzt nicht das Nichts als Materie voraus, als ein reales Dasein (das ist dann ja kein wahres Nichts). Vorausgesetzt ist vielmehr allein die allumfassende Sinnfülle und Macht Gottes, der auch noch Macht hat, in sich das einzuräumen und freizumachen, was vordem einfach *nicht* da war, jedenfalls der Existenz nach nicht da

war, nämlich die Welt, die aus der Allmacht, die vorher ‚überall' war, in ein unabhängiges Dasein entlassen wird.

Das *Dasein* der Welt war vor der Schöpfung in Gott *nicht* gegeben, er hat es *aus nichts* erschaffen: nur die Möglichkeit zum Dasein der Welt war in Gott gelegen mitsamt seinem eigenen Dasein. — Luria denkt den Schöpfungsvorgang als ein Freigeben Gottes aus der Fülle seiner Allmacht: in ihr, die ‚vorher' nur in sich selbst war (als En-sof), räumt er der Welt ein unabhängiges Dasein ein. Dabei soll nach Luria auch Gott sich wandeln; ob allerdings, da er doch schon allmächtig ist, diese seine Wandlung wesentlich sein kann, bleibt fraglich. Luria jedenfalls spricht von einer Selbstverschränkung Gottes ‚in sich'; das En-sof, ein grundlegender Begriff in der jüdischen Mystik, erfährt durch den Rückzug, den der Schöpfungsvorgang bei Luria darstellt, eine Steigerung. Erst jetzt kann notwendig die richtende Gewalt, das Recht Gottes, gegenüber dem unabhängigen Dasein der Welt hervortreten und ebenso auch seine Liebe. Das Recht Gottes zeigt sich ebenfalls als Beschränkung der Dinge gegeneinander nach ihren Wesensgesetzen. Die Beschränkung der Welt gegen die göttliche Unendlichkeit wird als Akt des ‚Din' (= richtende Gewalt) bezeichnet, sie ist aber für den Mystiker Luria kein definitives, endgültiges Gesetz, sie ist nicht restlos, sondern enthält den ‚Reschimu', einen Rückstand der ehemaligen, jetzt zurückgezogenen Unendlichkeit der Sinnfülle Gottes.

Dem Mystiker Luria und seiner Schule ist nun vor allem daran gelegen, ein umfassendes, uns heute eigenartig anmutendes, aber dennoch tiefgründiges System zu entwickeln, wie gegenüber dem ‚Din', dem Recht und dessen Begrenzung, die im Wesen der Schöpfung liegt, das *unendliche* Licht, die Sinnfülle Gottes zum Durchbruch gelangen kann. Die göttliche Essenz wird als ‚Sefiroth' verstanden, als Urverhältnisse, die mystisch in den ersten zehn Zahlen und in den Buchstaben des hebräischen Alphabets angeschaut werden können. In das ‚Din', in das erschaffene Weltgesetz, bricht aus Gott ein *zweiter* Strahl der Sefiroth, des göttlichen Geistes. Gegenüber dem beschränkenden ersten Schöpfungsvorgang des ‚Din' ist dies gleichsam eine zweite Schöpfung, die aus den mystisch erfaßbaren Urverhältnissen stammt, wie sie in Gott bestehen, vornehmlich jetzt, *nach* dem Rückzug Gottes in sich, der die Welt schuf. Dieser zweite Strahl der Schöpfung äußert sich für Luria gegenüber dem Welt*gesetz* (das da ist und die Welt beansprucht, sobald das Faktum der Welt gegeben ist) als Welt*prozeß*, als kosmische Evolution. Die Evolution führt aber zu einem *Bruch*, zu der sogenannten Schebirath ha-Kelim oder dem Bruch der Gefäße. Das heißt wohl, daß die in die Welt rückströmende Sinnfülle Gottes nicht ohne weiteres die Allgemeinheit des ‚Din', des Weltgesetzes, zu liebevoller Harmonie des Kosmos führt. Der Einbruch des unendlichen Lichtes ist so gewaltig, daß er mit dem Gesetz nicht zu vereinbaren ist; das Gesetz wird gesprengt, und dies führt zu Kämpfen und zum Chaos in der Welt. Das Böse in der Welt ist damit (wie schon im Grundbuch der jüdischen Mystik, im *Sohar*) ein Verfallsprodukt des unendlichen Lichtes, eine Perversion der Sehnsucht nach der Unendlichkeit Gottes unter den Bedingungen der Endlichkeit der Welt und ihres scheidenden Gesetzes und seiner Forderung.

Das mystische Denken Lurias ist in seinem Grundzug gerichtet auf die Restitution des im Widerstreit von Gesetz und göttlicher Lichtfülle zerbrochenen Kosmos. Der Prozeß des ‚Tikkun' weist den Weg dazu. Es ist ein Prozeß, der höchst kompliziert beschrieben wird; er hat verschiedene Stadien und Stufen, deren reale Bedeutung oder Weltbeziehung nicht immer klar wird oder wohl nur in einer eingehenden Interpre-

tation ausgedeutet werden kann. Auch Scholem spricht von „überdetaillierten Darlegungen, deren mystische Struktur an die Architektur des Barock erinnert" (S. 297). Es handelt sich bei der Restitution des in Unordnung geratenen Weltprozesses vor allem um Konfigurationen (‚Parufim') der göttlichen Potenzen Gnade und Liebe zu konkreten, welthaft wirkenden Erscheinungskräften, mystischen Personen gleichsam, die den Menschen ansprechen dahin, daß er die unendlich verstreuten Lichter, die bei jenem zweiten Einstrom, dem Einstrom der Gnade in die Schöpfung, deren Gesetz (‚Din') sprengten und so aus dem Verlangen nach dem Unendlichen zum Bösen führten, wieder sammele und zwar durch sein Handeln vor Gott (‚Kwanna'). Für den strenggläubigen Juden wird es mit diesem bei Luria gegebenen mystischen Einstrom göttlichen Lichtes in die Welt zum Problem, wo die Person Gottes wahrhaft existiert, ob immanent in der Welt, die er gnadenhaft durchdringt, oder im Sinne alttestamentlicher Offenbarung im Jenseits des göttlichen Gesetzes.

Alles in allem scheint uns die Frage nach der Vermittlung zwischen Gott und Welt die Grundlage der jüdischen Mystik zu sein, eine Frage, die uns, wenn auch nicht in den Prägungen, so doch aus der Gesetzesproblematik der Kabbalistik, heute mehr denn je beschäftigen sollte, heute, da wir unser Verhältnis zu der Macht zu bedenken haben, die uns mit der Kenntnis des gesetzhaften Naturgeschehens gegeben ist. Die Naturgesetze stehen, wie das ‚Din', das Gesetz der Kabbalisten, das mit der Schöpfung den Dingen gesetzt wurde, jenseits des Weltprozesses. Der Weltprozeß selbst ist keine natürliche Evolution, insofern er nicht Urheber der ihn bindenden Naturgesetze ist, die transzendent sind und ihm als seine Bedingung voraus liegen: der Weltprozeß sucht vielleicht in den Naturgesetzen zurück zur unendlichen Sinnfülle seines Ursprungs in Gott und gerät, wie Luria lehrt, in Konflikt mit dem ihn bindenden Gesetz, zerbricht es. Vor allem der historische Prozeß, der die menschliche Kultur lenkt, ist ein Eindringen in die Sinnfülle allgemeiner Gesetzlichkeiten, ein Deuten und auch ein Sprengen dieser Gesetzlichkeiten, wo Kulturen über sich hinausdrängen, sich selbst reflektieren und über ihr Streben, das Absolute in ihren Äußerungsformen von Kunst und Gesellschaft zu verkörpern (zu vermitteln), in Verfall und Auflösung geraten. Der ‚Bruch der Gefäße' des Isaak Luria zeigt sich unter diesem Aspekt als eine aktuelle Vision, die dem modernen Kulturbewußtsein und der sogenannten Historismusproblematik ein Licht aufstecken könnte. Es ist zu wünschen, daß der Name dieses großen jüdischen Denkers für die europäische Geisteswelt über den fachlichen Bereich hinaus in das allgemeine Bildungsbewußtsein dringt. Hermann Schmidt

Gershom Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Alfred Metzner Verlag, Frankfurt a. M. 1957, 480 S., 29,— DM.

STIMMEN VON DRAUSSEN

Malthus gegen Marx

Die in der Christenheit umstrittene Frage der Geburtenkontrolle ist auch zwischen den Völkern Asiens kontrovers. Während China den Weg ungehinderter Bevölkerungsvermehrung geht, hat sich Indien für Methoden der Kontrolle entschieden, die allerdings auch dort auf beachtliche Widerstände stoßen. Das geht sogar aus einem Artikel von Dean H. H. Stroup in *„The Christian Century"* (8. 6. 1960) hervor, der entschieden für eine staatlich gelenkte Geburtenbeschränkung in Indien eintritt. Der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen konnte bekanntlich auf seiner jüngsten Sitzung in St. Andrews über diese Frage keine Einigung erzielen. Der anglikanische Bischof Stephen F. Bayne, Exekutivsekretär der Lambeth-Konferenz, lehnte z. B. den Begriff der Übervölkerung als „höchst gefährlich" ab, da er nicht das eigentliche Problem, d. h. die Gabe des Lebens als solche, sondern das gestörte Gleichgewicht zwischen dem Bedarf und den vorhandenen Mitteln erfasse. — Zu dem in der Überschrift unseres Auszugs genannten Thema schreibt Stroup:

„Meine kürzliche Reise durch Asien lehrte mich, daß sich die zur Zeit wichtigsten offensichtlichen Veränderungen dort in der wirtschaftlich-politischen Struktur von Verwaltung und Gesellschaft abspielen. Beinahe alle Nationen Asiens sind in einen Kampf zwischen sich widersprechenden Ideologien verwickelt: zwischen Freiheit des einzelnen, Demokratie und freier Unternehmerinitiative, die charakteristisch sind für das Beste in der liberalen westlichen Tradition — und Totalitarismus und Reglementierung oder ‚demokratischer Diktatur', wie sie vom Kommunismus gefördert werden. Nirgendwo spricht sich dieser Konflikt deutlicher aus als zwischen Indien und China. Indiens wirtschaftliche und politische Struktur ist auf Freiheit, Demokratie und eine ‚gemischte' Wirtschaft gegründet. Das kommunistische China sucht den wachsenden Wohlstand für sein Volk durch Kontrolle und Reglementierung zu erreichen.

Dieser höchst bedeutsame Wandel hat sich hauptsächlich nach Abschluß des zweiten Weltkrieges angebahnt. Außer einigen kleineren Gebieten ist Asien heute tatsächlich frei. Es hat den verrufenen und unerwünschten europäischen Imperialismus über Bord geworfen. Landwirtschaftliche und industrielle Veränderungen haben die Lebensbedingungen von Millionen völlig gewandelt. Ödland wird kultiviert und Land, das man Jahrhunderte lang als zweitklassig betrachtet hat, wird gegenwärtig wieder angebaut und den landwirtschaftlichen Plänen unterworfen. Die modernen landwirtschaftlichen Techniken haben die Nahrungsmittel-Produktion der asiatischen Länder weitgehend verbessert. Diese Länder planen eine große und weiträumige Industrialisierung, durch die sie hoffen, die Abwanderung aus ländlichen Gebieten in die Städte in die Hand zu bekommen und innerhalb weniger Jahrzehnte die technologischen Vorteile zu erreichen, die die rasche wirtschaftliche Entwicklung des Westens begleitet haben. Aber jenseits aller dieser Veränderungen ist der Wettbewerb zwischen freien und kommunistischen Systemen bei der Entwicklung einer neuen wirtschaftlich-politischen Struktur der alles überschattende ideologische Zug.

Der fundamentale ideologische Konflikt, wie er von Indien und China symbolisiert wird, drückt sich in dem grundlegenden Unterschied zwischen Malthus und Marx aus: Ihm liegt die Frage zugrunde: sind ungeheuer rasch wachsende Bevölkerungen Aktiva oder Passiva für die Länder, die schnell ihren Lebensstandard zu erhöhen suchen? Auf der einen Seite der Kontroverse stehen Japan und Indien, die sich offiziell einer Politik der geplanten Elternschaft verschrieben haben. Auf der anderen Seite steht das kommunistische China. Die in ihren Maßnahmen unberechenbare Chinesische Volksrepublik hat beinahe drei Jahre lang eine massive Schlacht für die Geburtenkontrolle geschlagen, kehrte diese Politik aber im Jahre 1958 zugunsten der marxistischen Sicht des Bevölkerungswachstums um. Nach kommunistischem Dogma braucht man mehr und mehr Menschen, um die wirtschaftlichen Gewinne zu erzielen, die von der kommunistischen Gesellschaft für die Zukunft erschaut werden. Unbegrenzt sind die Möglichkeiten für große Massen von Menschen, die sich wechselseitig ihre wirtschaftlichen Bedürfnisse erfüllen.

Indien auf der anderen Seite hält offiziell an einer Regierungspolitik der Familienplanung fest. Nahezu neun Jahre lang hat die Regierung nun die Geburtenkontrolle gefördert. Im gegenwärtigen Fünfjahresplan hat sie eine Summe von annähernd zehn Millionen Dollar für diese Zwecke zur Verfügung gestellt, wovon 1200 Kliniken und 27 medizinische Colleges betrieben werden,

die Rat erteilen und Mittel entweder kostenlos oder zu ganz geringem Preis abgeben. Übungs- und Forschungszentren wurden eingerichtet, die Produktion empfängnisverhütender Mittel gesteigert. Offiziell spricht Indien die Sprache von Malthus ...

Der Hinduismus, die Religion der meisten Inder, enthält ein Element, das die Entwicklung der Geburtenkontrolle verlangsamt. Er lehrt, daß der älteste lebende Sohn die Beerdigungsriten für seinen Vater vollziehen muß. Natürlich sind auch Vorkehrungen für Familien ohne Söhne getroffen. Aber im ganzen wünschen die Familien mehrere Söhne zu haben, so daß, wenn der eine oder andere stirbt, schließlich noch einer da ist, der das Begräbnis des Vaters in die Hand nehmen kann. Es gibt in der Tat einen Zug im Hinduismus, der die grenzenlose Fruchtbarkeit begünstigt. Ungebildete Dorfbewohner glauben, daß eine Familie, je mehr Söhne sie hat, auch desto mehr Chancen habe.

Aus diesen und anderen Gründen wächst Indiens Bevölkerung, die heute auf 420 Millionen geschätzt wird, Jahr für Jahr um die Einwohnerzahl New Yorks. Voraussichtlich werden während des dritten und laufenden Fünfjahresplanes jährlich zehn Millionen mehr geboren. Das bedeutet, daß in einer Periode von fünfzehn Jahren, die 1966 endet, Indien sich wahrscheinlich um 110 Millionen auf insgesamt 480 Millionen vermehrt haben wird. So ist der Bevölkerungsdruck eines von Indiens drängendsten Problemen.

Auf Bitten der indischen Regierung hat eine Gruppe von 13 amerikanischen Landwirtschaftsexperten der Ford Foundation das Ernährungsproblem im Lichte der wachsenden Bevölkerung studiert. In einem im Mai 1959 erstellten Bericht zog sie mehrere Schlüsse aus ihren Untersuchungen. Bei der gegenwärtigen Bruttorate wird die Getreideproduktion 1966 28 Millionen Tonnen weniger erbringen, als jährlich gebraucht wird. Ein so großer Fehlbetrag würde jeglichen Fortschritt Indiens zu menschlicher Wohlfahrt hin zunichte machen und könnte wohl zu öffentlichem Aufruhr führen. Um die Hungersnot im Jahre 1966 abzuwenden, müßte Indien seine gegenwärtige Zuwachsrate verdreifachen und schließlich wenigstens 110 Millionen Tonnen Getreide jährlich erzeugen. Indien hat gegenwärtig einen der geringsten Getreideerträge pro Morgen in der ganzen Welt. (Der Durchschnittsertrag für Reis pro Morgen ist nur ein Drittel des japanischen.) Indien nützt nur einen Bruchteil seiner nutzbaren Wasservorräte aus, obwohl es ungefähr über die größten der Welt verfügt. Eine andere mißliche Tatsache: Indien gewinnt von bewässertem Land nur 20 bis 25 % mehr als von nicht bewässertem. Das Ford Foundation team ist der Meinung, daß nur ein Dringlichkeitsprogramm auf Notstandsbasis hier erfolgreich sein kann — ein Programm, das die indische Vorliebe für Lösungen, die nur auf dem Papier stehen, mitten durchschneidet.

Viele Faktoren verhindern jedoch eine Steigerung der Getreideproduktion in Indien. Dazu gehören eine nachlässige Boden- und Wasserkonservierung, zu viel Vieh für das vorhandene Futter, veraltete Geräte und Bebauungsmethoden, eine Vielzahl von Pflanzenpesten und Krankheiten, zerstückelter Landbesitz, Unsicherheit der Besitzdauer, nicht ausreichender und teurer Kredit, nicht genügend wirksamer Ansporn für den Bauern, seine Produktion zu erhöhen, mangelhafte Koordinierungsprogramme und vieles mehr. Obwohl es Indien vielleicht möglich ist, seinen Rückstand in der Getreideproduktion jetzt und für 1966 durch herkulische Anstrengungen zu beheben, wird das Resultat doch keinen wahrnehmbaren Fortschritt im Lebensstandard des indischen Volkes mit sich bringen. Solche extremen Maßnahmen werden Indien nur dazu befähigen, sich gerade zu behaupten. Die größere Produktion trifft auf eine größere Zahl von Mündern. Es scheint kein Mittel zu geben, um die Getreideproduktion so zu erhöhen, daß sie mit dem Wachsen der Bevölkerung Schritt halten kann. Unter den gegenwärtigen Umständen kann die Getreideerzeugung das Wettrennen mit dem nicht kontrollierten Geburtenreichtum auf keinen Fall gewinnen ...

Am Thanksgiving Day 1959 gab die römisch-katholische Hierarchie in den Vereinigten Staaten eine Erklärung mit dem Titel ‚Explosion oder Frühzündung?' heraus, die eine Kontroverse über die Rolle der Bundesregierung in der Geburtenkontrolle auslöste. Wie die New York Herald Tribune am 3. Dezember berichtete, reagierte Präsident Eisenhower wie folgt darauf: ‚Ich kann mir keinen anderen Gegenstand vorstellen, der weniger ein politisches Objekt oder das Objekt für ein politisches oder von der Regierung herkommendes Handeln wäre ... Wir haben nicht die Absicht, uns in die inneren Angelegenheiten einer anderen Regierung einzumischen ... es ist dies zuge-

gebenermaßen eine sehr schwierige, beinahe eine explosive Frage ... Wenn sie Hilfe wünschen, sollten sie zu professionellen Gruppen, aber nicht zu Regierungen gehen. Diese Regierung hat keine positive politische Lehre in ihrem Programm, die mit diesem Problem zu tun hätte, und wird es auch zu meiner Zeit nicht haben. Das ist nicht unsere Sache.'"

Frau Premierminister

Zur ersten Ministerpräsidentin der Welt ist in Ceylon Frau Bandaraneike gewählt worden. Obwohl es bedeutende Herrscherinnen gegeben hat, blickt die Welt mit Neugier auf dieses Ereignis. Die Schwierigkeiten denen sich die Politikerin gegenüber sieht, schildert der Sonderkorrespondent des BBC Charles Wheeler im *„The Listener"* (28. 7. 60).

„Vielleicht deshalb, weil die englische Prägung Ceylons gar nicht zu übersehen ist, erinnert einen die neue Premierministerin so an eine Gestalt von Ruth Draper — die Engländerin, die einem ihren Garten zeigt. Es scheint einem so, als ob die Dame gerade ihre Gartenschere und ihre Handschuhe hingelegt hätte, um eine Verabredung auf der Regierungsbank einzuhalten, wo sie ein bißchen erstaunt, aber niemals in Verlegenheit erscheint. Frau Bandaraneike ist durchaus ‚adlig': sie entstammt einer langen Reihe candischer Stammesfürsten. Dame der Gesellschaft mit einem starken Verantwortungsgefühl, erweiterte sie nach der Heirat mit dem politisch hochbegabten Sohn einer genau so feudalen Familie ihre Fürsorge für das Wohl ihrer Pächter zu einem Interesse an der Verbesserung der Lebensbedingungen der Frau auf dem Dorfe im allgemeinen. Ihr Mann wurde Premierminister einer sozialistischen Regierung, sie selbst Präsidentin aller Frauenverbände. Der Religion nach Buddhistin wurde sie traditionalistisch erzogen. Sie war eine loyale und aktive alte Schülerin von St. Bridget. Als eine Gruppe von buddhistischen Priestern sie aufforderte, ihre Töchter aus dem Convent, den sie selbst besucht hatte, herauszunehmen und statt dessen in eine buddhistische Schule zu schicken, weigerte sich Frau Bandaraneike. Man glaubt, daß es ihr Einfluß auf ihren Mann war, der die von nicht-britischen Kirchen geförderten Schulen vor der eigentlichen Nationalisierung rettete. Aber sie mischte sich nur selten in die politischen Angelegenheiten ihres Mannes ein. Trotzdem leitet diese Frau von vierundvierzig Jahren mit dem vorspringenden Kinn und dem seltenen, aber angenehmen Lächeln heute eine Regierung. Von Natur aus konservativ, bekannt für ihre Antipathie gegen jeden politischen Extremismus von rechts und links, führt sie eine Mannschaft von gewiegten Politikern, deren persönliche Ideologien von einem Ende des Spektrums bis zum andern gehen.

Die jüngste Geschichte der Partei Frau Bandaraneikes zeigt, daß sie sich innern Kämpfen gegenübersehen wird. Aber auf diesem Gebiet hat sie Erfahrungen. Sie war es, die die Partei ihres Mannes wieder aufbaute, als sie nach seiner Ermordung beinah vernichtet zu sein schien; sie verhinderte, daß eine größere Zahl von Mitgliedern nach der knappen Wahlniederlage im vorigen März abtrünnig wurde. Überdies ist ihre eigene Position als Parteiführerin unangefochten. Sie ist die Witwe des verstorbenen Premierministers, den die Wählerschaft zur Macht brachte, und jedes Mitglied der Freiheitspartei weiß, was das bedeutet.

Aber wie wird es Frau Bandaraneike im Parlament ergehen? Ceylons Repräsentantenhaus ist eine sehr intellektuelle Versammlung mit einigen sehr beachtlichen Persönlichkeiten auf den Bänken der Opposition. Frau Bandaraneike mag sie von der Galerie des Speakers hoch unter dem Dach beobachtet haben. Weil die Verfassung dies so verlangt, ist Frau Bandaraneike nicht nur Premierminister, sondern gleichzeitig Außen- und Verteidigungsminister. Außer ihren Kollegen steht ihr eine fähige Zivilverwaltung bei. Aber das ist auch alles. Zwei Wahlkampagnen haben ihre Übung im öffentlichen Reden, die sie an den Sprechtagen in St. Bridget und bei den Frauenverbänden erwarb, vergrößert. Aber Ceylons neue Premierministerin weiß wenig vom parlamentarischen Verfahren; sie hat sich niemals einer Parlamentsbefragung oder Zusatzfragen stellen müssen, und sie hat niemals eine parlamentarische Debatte eröffnet oder in ihr erwidert.

Es ist eine Situation, die weit mehr von Schwierigkeiten erfüllt ist als in früheren ähnlichen Fällen. Wenn man ihre Kollegen fragt, so sind sie geneigt, diese Probleme als geringfügig abzutun. So erzählte mir z. B. einer ihrer angesehensten Anhänger, daß die Premierministerin fließend Singhalesisch spreche und durchaus in der Lage sei, es mit der starken Sprache der Marxisten

aufzunehmen. Aber diese Versicherung schien mir nicht den eigentlichen Punkt zu treffen. Von größerer Bedeutung ist vielleicht eine Bemerkung von Frau Bandaraneike selbst., Wenn die Queen dem Commonwealth vorstehen kann, warum nicht ich Ceylon?' Das könnte bedeuten, daß sich Frau Bandaraneike nicht völlig über das Wesen der beiden Positionen klar ist. Aber es könnte auch als ein Hinweis auf eine mögliche Zukunft genommen werden. Es ist kein Geheimnis, daß Frau Bandaraneike den Posten des Generalgouverneurs dem vorgezogen hätte, den sie heute bekleidet, aber daß es hier offensichtlich Schwierigkeiten gab. Zunächst mußte die Freiheitspartei zur Macht zurückgekehrt sein. Jetzt jedoch ist sie an der Macht und bemüht sich nunmehr um den Status der Republik. Wenn diese ins Leben tritt, müßte ein neuer Präsident gewählt werden, und wer wäre, wie gesagt, besser dazu geeignet als die Wahl, die das Volk getroffen hat?"

Boris Pasternak

Unter den Nekrologen für Pasternak ist der von George Reavey in *„The Saturday Review"* (25. Juni 1960) besonders interessant, weil er einige Stellen aus Briefen Pasternaks an den Autor wiedergibt. Reavey hat Pasternak ins Amerikanische übersetzt und arbeitet an einer Biographie des großen russischen Dichters.

„Boris Pasternak starb nicht im Glanz der Jugend, aber er strahlte bis zu seinem Ende das Feuer und die starke Kraft einer intensiv gesammelten poetischen Natur aus. Noch kurz vor seinem Tod schrieb er mir auf Englisch: ‚Ich werde mich ergeben und ruhig sein, obwohl in meiner »beneidenswerten« Situation an Arbeit beinahe nicht zu denken ist.' Der Kummer, in seinem Heimatland an den Pranger gestellt und zu einem ‚Feind des Volkes' erklärt zu sein, forderte schließlich seinen Tribut. Die Tragödie seiner letzten Tage wurde durch das Bewußtsein vertieft, daß er nicht imstande sein werde, seine Botschaft zu vollenden.

Wie bei Leo Tolstoi, als dieser die Ketten zerbrach, die ihn an seine Familie fesselten, war Pasternaks endgültige moralische Behauptung, als er ‚Dr. Schiwago' schrieb und veröffentlichte, nur ein Präludium zu seinem eigenen Tod. Paradox genug starb Pasternak in demselben Jahr, in dem sich Tolstois Tod zum fünfzigsten Mal jährte. Er fügt so jener dramatischen Kette russischer Dichterschicksale ein neues Glied hinzu. Sie umfaßt schon Puschkin, Lermontow, Block, Essenin und Majakowski.

Boris Pasternak ähnelte Leo Tolstoi zumindest in einer Beziehung: Er war ein Mann der Überzeugung und eines klar umrissenen moralischen Urteils. Aber er war kein kämpferischer Abkömmling von Ibsens Dr. Stockmann; auch kann man nicht sagen, daß er besonders an sozialen oder politischen Problemen interessiert gewesen wäre außer insoweit, als sie negativ, durch Falschheit und Heuchelei, auf die menschlichen, dichterischen und universalen Ideale von Wahrheit und Integrität einwirkten. Als Nicht-Ideologe und Mann des Friedens mied Pasternak die öffentliche Plattform, Kontroversen und Diskussionen. Aber wenn man ihn aufforderte, zu sprechen, oder wenn er sprechen mußte, war er haarsträubend offen und beinahe bestürzend uneingedenk der Folgen, sofern seine Überzeugungen auf dem Spiele standen. Inoffiziell machte ihn das außerordentlich populär und geachtet. Auf seine ruhige Art focht er einen einsamen Kampf gegen die niederziehende ‚Macht der Entpersönlichung'.

Boris Pasternak verbrachte in der Sowjetunion vierzig Jahre relativer Beschränkung und halber Gefangenschaft. Niemals Kommunist, sondern Künstler und Bürger, war er gezwungen, meist in der Defensive zu leben, anders als aktivere und anerkanntere Schriftsteller wie Majakowski und Fadejew, die sich selbst nur gegen Ende ihres Lebens in der Verteidigung befanden und dann zum Selbstmord schritten. Pasternaks Recht zu leben wurde oft bestritten und lange Jahre hindurch hat man ihm bewußt ein Publikum versagt. Schließlich konnte er sogar privat nicht alles schreiben, was er wollte — ‚unter den Bedingungen in Rußland ist das unmöglich'.

Radio Moskau argumentierte (wie in ‚The London Times' vom 2. Juni berichtet wurde), daß ‚der Schriftsteller sich bewußt war, daß es ihm nicht gelungen war, die Sympathie der Leser zu gewinnen. So konzentrierte er sich darauf, Übersetzungen ausländischer Autoren zu besorgen'. Solche offiziellen Behauptungen sind offensichtlich absurd und heuchlerisch und nur darauf ausgerichtet, die Ahnungslosen irrezuführen. Die Wahrheit ist, daß Pasternaks Werk in der Sowjetunion hauptsächlich zwischen 1925 und 1936 und später dann zwischen

1943 und 1946 veröffentlicht wurde, aber daß es in der Zwischenzeit während der Perioden der Reinigung und intensiveren Kontrolle immer wieder unterdrückt war. Nach ‚Der letzte Sommer' (‚Povest') im Jahre 1934 kam in der Sowjetunion kein Prosabuch von ihm heraus. Und es ist fünfzehn Jahre her, daß sein letzter Gedichtband erschien. Es ist völlig unwahr, wenn man sagt, Pasternak habe kein Leserpublikum gehabt. Alle Ausgaben seiner Werke waren sofort vergriffen, sogar die 40 000 Stück seiner ‚Gesammelten Gedichte' (1933—1936). Diese Ausgaben sind lange Zeit die kostbarsten Sammlerstücke gewesen. Sein späterer Zyklus von Gedichten ‚Eine Öffnung in den Wolken' machte die Runde hektographiert. So hatte Pasternak — und hat es noch — ein großes potentielles Publikum in Rußland. Die Behauptung, daß Pasternak Übersetzungen machte, weil ‚es ihm nicht gelang, die Sympathie des Lesers zu gewinnen', sollte heißen: er übersetzte, weil ihm andere Möglichkeiten literarischer Existenz verweigert wurden.

Die Schiwago-Epoche war der Gipfel eines langen und leidenschaftlichen Festhaltens an einem dichterischen Prinzip und einer moralischen Überzeugung. Dieses ‚Buch seines Lebens' wurde sozusagen in Blut und Tränen ausgeschwitzt und wurde unter Lebensgefahr für den Autor niedergeschrieben. Es entsprang ferner einer künstlerischen und moralischen Notwendigkeit der dichterischen Existenz Pasternaks und seinem bedingungslosen Drang, die Werte Liebe und Idealismus in einer Welt der verzerrten Perspektiven wieder zu sichern.

In der Sowjetunion stand Boris Pasternak fest zu der allerschwierigsten Lage — der eines unabhängigen Dichters, eines Mannes mit Gewissen und eines Exponenten der reinsten Elemente schöpferischer Arbeit. Im Rückblick bestürzt die Festigkeit dieser Haltung. Der Pasternak des Jahres 1925 sagte: ‚Wir erleben keine kulturelle Revolution; wir erleben vielmehr eine kulturelle Reaktion'. Der Pasternak von 1936 erklärte bei einem Kongreß: ‚Ich werde nicht wiederholen, was Sie gesagt haben . . . aber ich werde mit Ihnen disputieren. Und da Sie in der Mehrheit sind, wird die Diskussion dieses Mal schicksalhaft und ihr Ausgang wird zu Ihren Gunsten sein'. Der Pasternak des ‚Dr. Schiwago' versichert: ‚Die beiden grundlegenden Ideale des modernen Menschen — und ohne sie ist er undenkbar — sind die Idee der freien Persönlichkeit und die Idee des Lebens als Opfer'. Der Dichter, der daran festhielt, daß ‚wir auch in der Praxis zu der Freiheit und zum Wagnis der Phantasie gelangen müssen', zahlte einen hohen Preis dafür, daß er die autokratischen Direktiven nicht befolgte. Die Tragödie liegt in der willentlichen Verschwendung und Behinderung eines hervorragend schöpferischen Lebens. Dem Drama seiner Stellung in der Öffentlichkeit gesellte sich die tiefere persönliche Tragödie, daß er sich bewußt war, noch viel zu tun übrig gelassen — er versuchte verzweifelt, sein Schauspiel zu beenden — und nur noch sehr wenig Zeit zu haben. In einem englisch geschriebenen Brief an mich, der vom 7. Februar 1960 datiert ist, schrieb er: ‚Ich könnte mir die Haare ausraufen, wenn ich daran denke, daß solch ein großer abschätzbarer Teil meines Lebens . . . einfach vergeudet wurde. Ich habe noch viel zu sagen, und mein Leben geht nun zu Ende'."

HENRY MOORE
König und Königin

Vgl. die Randbemerkung auf S. 790

BÜCHER

Bilder und Texte

Michel Seuphor, Die Plastik unseres Jahrhunderts. Wörterbuch der modernen Plastik. Verlag M. DuMont Schauberg, Köln 1959, 372 S. mit 411 Abbildungen und einem biographischen Verzeichnis von 438 Bildhauern, Ln. 56,– DM. – *Edgar Hilaire Germain Degas*. Text von Daniel Catton Rich. Übertragung aus dem Amerikanischen von Karl-Otto von Czernicki. Verlag M. DuMont Schauberg, Köln 1959, 127 S., 40 Farbtafeln, Ln. 36,– DM.

Würde ein Meinungsforscher mit der Frage unter die Bevölkerung gehen: wie stehen Sie zur modernen Plastik?, so würde er, denke ich mir, in der Mehrzahl der Fälle ein verlegenes Achselzucken bekommen, ein kleinerer Teil würde ablehnen und ein mikroskopisch winziges Partikelchen der Gesellschaft würde bedeutungsvoll erklären, daß hier noch eine Hoffnung der modernen Kunst sei. Zu den Wortführern der letzteren gehört Michel Seuphor. Er hat diese Hoffnung in seinem Buche über „Die Plastik unseres Jahrhunderts" in die Worte gefaßt: „Die ganze moderne Kunst bedarf der Auffrischung. Aber ich meine, daß die Bildhauer heute mehr Jugend mitbringen als die Maler." Daran ist etwas Wahres. Sicher ist, daß die Bildhauer zu ihrem Glück nicht ein so schnell bereites Kunstpublikum hinter sich haben wie die Maler. Ich meine ein Publikum, das jede neue Richtung mitmacht und den Malern aus Unkenntnis geistiger Werte Blankoschecks auch für die billigsten Schnörkel ausstellt, die sonst ein Anstreicherlehrling zum Spaß auf Verglasungen in Neubauten pinselt.

Zugegeben, daß der Maler heute in der großen Gefahr steht, nicht mehr an sich arbeiten zu müssen, weil schon ein bequemes Farbenspucken Geld und Kunstpreise einbringt. Wer hindert aber diese Charaktere sich nicht auch in Stein zu versuchen, wenn doch die Öffentlichkeit genügend Mittel bereit stellt? Kunst entsteht heute sicher weniger aus dem Handwerk oder aus Berufung, sondern durch Infektion. Doch Seuphor schreibt: „Die Malerei illustriert, daher übersteigert sie; aber nur schwer entgeht sie der Zweideutigkeit, die allem anhaftet, was an der Zeit klebt. In der Plastik gibt es kein Blendwerk, kein Theater, um den Geist zu verwirren, sondern wirkliche Gegebenheiten des Gewichtes, des Maßes, der Dimension und des Widerstandes". Das sind schöne Worte und Seuphor belegt sie durch die Meinung, der Bildhauer ringe mit einem widerstrebenden Material und schätze deshalb die Möglichkeiten, diese Masse zu verwandeln, anders ab als der Maler. Seuphor hat die schwierige Arbeit in den Bildhauerateliers beobachten können. Wenn man freilich, wie er, diese Beobachtungen bei Brancusi sammeln konnte oder bei Arp, Moore, Barbara Hepworth oder Germaine Richier, so hat das seine Richtigkeit. Kommt man aber von der vorletzten oder letzten Biennale in Venedig, wo nicht nur Meisterwerke die vielen Räume füllten, wird man bedenklich, weiterhin zu lesen: „Gegenüber der Malerei, die bald elend, bald bedrohlich und ‚nuklear' sein will, hat sich die Plastik bis in ihre kühnsten Gestaltungen hinein die Tugend des Maßhaltens und den poetischen Sinngehalt bewahrt". Kann man denn in Eisen oder Ton nicht ebenso schwindeln wie auf der Leinwand? Seit wann hängt die Wahrheit des Maßes vom Material ab? Ist nicht dank einer gutwilligen aber nicht immer gut unterrichteten Presse in unserer Zeit eine Riesenhorde von Scharlatanen in das Kunsthandwerk eingebrochen und droht uns nun mit ihren Drähten, Bronzen und Blech gleichermaßen Unsinn aufzuschwatzen, wie es in so manchen Farbsaucen der Maler geschieht? Wo sind heute die unbeirrbaren Richter, die über den Stein der Weisen verfügen, der singt, wenn er ein Kunstwerk berührt, und schnarrt, wenn es ein Machwerk ist? Wieviele kunstfremde Interessen enthalten nicht seit jeher die offiziellen Kritiken und wieviele Cliquen stemmten sich nicht untereinander hoch? Aber das weiß Seuphor genau so wie jeder, der den heutigen Kunstbetrieb kennt. Wäre er in seinem Buche mit der Plastik nicht so allgemein enthusiastisch verfahren, brauchte es der obigen Zeilen nicht.

Michel Seuphor ist zweifellos ein kunstliebender Mann und verfolgt aufmerksam eine Reihe unserer besten Künstler seit vielen Jahrzehnten. Der Verlag ist daher auch nicht schlecht beraten gewesen, seine umfangreiche Kenntnis moderner Plastiken für dieses Buch einzusetzen. Was er über die von uns allen anerkannten Bildhauer schreibt, bleibt unwidersprochen. Vieles,

was an persönlichen Lebensumständen der Künstler durch ihn bekannt wird, dient sehr gut zur besseren Einfühlung in ihre Werke. Nimmt man das Buch als eine Art Lexikon der modernen Plastik, so erfüllt es seinen Zweck durchaus, insbesondere als der Verlag großzügig eine Fülle von guten Abbildungen mitgegeben hat.

Bedenkt man jedoch, wieviele Plastikbücher unserer Zeit es schon gibt, so fragt man sich, warum hier nicht einmal Kriterien durchexerziert werden, für deren Aufstellung wir nun reichlich Material zur Verfügung haben. Seuphor hat das mit seinem vorzüglichen Mondrianbuch schon einmal geleistet; es wäre Zeit, in der unendlichen Flut individueller Gestaltungen Ordnung in das verwirrende Durcheinander zu bringen. Wenn die Künstler, es sind viele darunter, auf Grund ihrer schrankenlosen individuellen Freiheit fortwährend Grenzen verwischen, ist es Zeit, den Wert der Individualität überhaupt zu untersuchen. Kunstkritik, wenn sie verantwortlich sein will, muß angesichts der Unzahl individualistischer Aussagen auf Menschenkunde ebenso zurückgreifen wie auf Positionsergründungen in der modernen Gesellschaft. Es genügt einfach nicht, wenn Seuphor schreibt: „Dem individualistischen Übel muß man das Gute abgewinnen, das es von sich aus bietet: die Vielzahl der Gesichtspunkte, die Verschiedenheit der Lösungen und den Ausdrucksreichtum unserer Zeit." Ich meine, die Künstler haben uns seit einem halben Jahrhundert mit ihren Werken so gute Maßstäbe an die Hand gegeben, daß es jetzt Zeit wird, sie sich bewußt zu machen, den Enthusiasmus über die Moderne einmal auf Eis zu legen und zu beobachten, was bei solcher Kristallisation wirklich verbleibt. Das aber dürfte wohl auch im Sinne Seuphors sein. —

Mit dem Bildband über Edgar Degas hat der Verlag M. DuMont Schauberg eine amerikanische Originalausgabe übernommen. Vom Standpunkt der heutigen Drucktechnik aus sind die großen Farbtafeln ausgezeichnet. Sehr gut illustrieren den Text auch die Schwarzweiß-Drucke. Jeder Tafel ist ein selbständiger Erläuterungstext beigegeben, so daß man sich in das einzelne Bild bequem vertiefen kann. Die zweiundzwanzigseitige biographische und kunsthistorische Behandlung des Künstlers dürfte einfachen Ansprüchen durchaus genügen. Der Autor Daniel Catton Rich informiert gut und ausreichend über den Werdegang von Degas. Vielleicht sollte man bei einem Bildband solch kostspieliger Art auch nicht mehr an Text erwarten. Bedenkt man jedoch, um welchen Charakter es sich bei Degas handelt, wieviele seiner sonderbaren, oft grausamen aber treffenden Aussprüche in den vielen Veröffentlichungen und Zeugnissen schon bekannt sind, bedauert man, hier die scharfgeschliffene Art des Freundes von Paul Degas, Paul Valéry, vermissen zu müssen. Man glaube nicht, wie mir ein Kunstbuchverleger aus Bayern sagte, den Text läse ja doch keiner. Inmitten der vielen belanglosen Kunstschriften unserer Tage würde man sich freuen, einem dem Künstler adäquateren Text zu begegnen. Degas fordert direkt dazu heraus, man sollte ihm auch den Gefallen tun. Curt Seckel

Die Ordnungen des Schönen

John Keats, Gedichte. Übertragen und mit einem Nachwort versehen von Heinz Piontek. Insel Bücherei, Insel Verlag, Wiesbaden 1960, 66 S., 2,50 DM.

Wiederum hat Heinz Piontek seine literarische Tätigkeit, seine Mitteilungsmöglichkeiten, sein wachsendes Oeuvre erweitert: man kannte und schätzte den Lyriker, den Erzähler, den Kritiker und Essayisten. Aber eine Begabung — wenn sie ergiebig sein soll — hat es an sich, sich zu nuancieren, sich an neuen Versuchen zu bestätigen. Dieser Versuch war für Piontek die Übersetzer-Fertigkeit. Wenn ich Fertigkeit sage, meine ich das im Sinne des Wortes. Denn der bisher auf diesem Gebiete noch nicht Hervorgetretene ist — mit einem Sprung gewissermaßen — mitten in das schwierige und resignative Handwerk desjenigen gelangt, der das Gedicht fremder Zunge in die eigene Sprache zu überführen unternimmt.

Indem Piontek eine Auswahl der ihm wichtigsten und wohl auch schönsten Gedichte des John Keats ins Deutsche brachte, war seine Fähigkeit als Übersetzer sogleich auf eine harte Probe gestellt. Einmal ist angelsächsische Lyrik ohnehin für meine Vorstellung um manches schwerer übersetzbar als etwa französische. Zum anderen ist Keats ein Fixstern erster Ordnung am Himmel englischer Poesie. Er hat eine Herrlichkeit der Strahlungskraft, die — indem man sie im Deutschen nachzubilden versucht — wohl immer um einiges gemindert wird. Die Gefahr einer dekorativen, klassizisti-

schen, schönfärberischen und also verwässerten Sprachgebung ist für den deutschen Übersetzer eine Klippe, die kaum umschiffbar scheint. Der leuchtende Kristall der Dichtung wird auf solche Weise trübe und verzerrt. Ganz sicherlich hat das Piontek gewußt, und ich vermute, daß gerade die immense Schwierigkeit, das Heikle des Unternehmens, ihn gereizt haben mag, von der geheimen „Sympathetik" abgesehen, die zwischen ihm und dem großen britischen Dichter gewaltet haben muß. Ohne sie ist eine übersetzerische Begegnung sowieso undenkbar.

Pionteks Vorgänger, Bernus, Hennecke, haben auf ihre Art ihre Aufgabe zu bewältigen versucht. Die wenigen Stücke, die Hans Hennecke übertrug, sind dem Kundigen — wie alles, was von diesem hervorragenden Kenner und peniblen Übersetzer kommt — deutlich vor Augen und Sinnen. Was Piontek in die Waagschale zu werfen hatte, war seine Autorschaft, sein Poetentum. Mit diesem Pfunde galt es zu wuchern, und die Chance hatte sich zugleich als Verpflichtung auszuweisen. Die auf wenige Jahre konzentrierte, in schwindelerregend kurzer Zeit zusammengeraffte dichterische Leidenschaft des früh verstorbenen Keats mußte im Deutschen — auf andere Weise, aber nicht minder intensiv — wiederkehren. Und an solcher Intensität mangelt es den Übertragungen Heinz Pionteks nicht. Er versuchte das wiederzugeben, was er in seinem Nachwort von der reinen Verwirklichung der „Ordnungen des Schönen" jenseits von „ästhetischen Euphorieen" feststellt. Damit war ein Zeichen gegeben. Unter ihm stehen die von ihm in unsere Sprache gebrachten Oden und Sonette: eine ungewöhnlich „reine", klare und zugleich blühende Leistung. Es gibt kein Rankenwerk, keine sublimen, ätherischen Schnörkel, vielmehr den Duktus heftiger poetischer Anstrengung, wie ihn das leidenschaftliche lyrische Temperament von John Keats kannte.

Das schmale Werk, das er hinterließ und das zu seinen Lebzeiten nur von den wenigen Freunden gewürdigt und anerkannt war: diese drei Versbände sind die Früchte von Zucht und Hingabe in einem. Sie sind erregt von der Kunstleistung, die bestanden werden mußte in den strengen Formen von Sonett und Ode. Mit Recht ließ Piontek die Keats'schen Verserzählungen fort. Er wollte mit seiner Auswahl wirklich ein Konzentrat geben. Es ist ihm gelungen, weil er die ihm zur Verfügung stehenden Mittel sensibler zeitgenössischer Übersetzerkunst sowie sein eigenes hohes poetisches Vermögen mitbrachte. Auf der Suche nach der „Wahrheit", die Dichtung geben kann, muß man wohl auch auf die Poesie, das schmale Werk, des fünfundzwanzigjährig schon 1821 in Rom an der Schwindsucht Gestorbenen zukommen, wie Piontek es in seinen Übertragungen tat, auf das, was bei John Keats zugleich poetischer Wille und vollkommene Intuition, Ergriffenheit waren, um das Gedicht heraufzuführen. Karl Krolow

Theologie des Satans

Aldous Huxley, Affe und Wesen. Roman. Deutsch von Herbert E. Herlitschka. Langen-Müller Verlag, München o. J., 203 S., 12,80 DM.

Das Drama der eigenen Zeit, in dem wir meistens Akteure und nur augenblicksweise einmal Zuschauer sind, ist verwirrend und monströs genug; wer die Bretter der Epoche betritt, um sein Stichwort aufzunehmen und im Spiel Partei zu sein, wird sicher einigemale extemporieren müssen. Auch die Zeitkritik, die der Wahrheit zum Recht verhelfen möchte, nimmt an diesem allgemeinen Risiko teil; sie träumt vom roten Faden, der die Tumulte durchzieht, aber sie vermag kaum mehr, als diesen Faden zu suchen. Oft wird sie ihn verfehlen, doch ist alle Zeitkritik nutzlos, wenn sie nicht den Preis des Irrtums zu zahlen entschlossen ist.

Für Aldous Huxley war die Zeitkritik nie literarische Übung, sondern Literaturinhalt. 1928 erschien sein Roman „Point Counter Point", 1932 veröffentlichte er „Brave New World" — beide Bücher restituierten in der neueren anglo-amerikanischen Literatur die Kräfte der Zeitsatire und der Gesellschaftsutopie. Huxley reagierte auf die politische Verwirrung in Europa mit einem unter buddhistischem Einfluß entworfenen Generalreformplan des menschlichen Bewußtseins. Er attackierte gleichermaßen das positivistische Credo der Naturwissenschaften und den Sitten-Katalog, der zur Anbetung der Gewalt aufrief, weil ihn die Gewalt bereits okkupiert hatte; er erhob sich gegen den platten, pragmatischen Lebensoptimismus der Davongekommenen, die dem Fortschritt ihre Erinnerungen und dem Chemie-

Glück ihren Verstand opferten. Als im Plural gehandelt, im Namen des Volkes getäuscht und mobilisiert wurde, beharrte Huxley auf dem Singular des Denkens. Seine Bücher — Romane, Erzählungen und Essays — stellten die meistmißbrauchten Wörter der Zeit: Seele, Freiheit, Vernunft, wieder in den Imperativ. Er beschrieb das Mögliche, bevor es eintrat; seine Ironie zielte auf die unbedeckte Schläfe eines Geschlechts, das Raubzüge mit Gebeten begleitete und die Physik zum Statthalter der Geschichte erklärte. Huxleys düstere Prognosen, Anfang der dreißiger Jahre verfaßt, wirken heute wie Nahaufnahmen unserer eigenen Welt, wie Rapporte dessen, was geschah — in uns und mit uns, denn „uns allen wird genau das gegeben, worum wir bitten".

Die sicherlich bedeutendste zeitkritische Arbeit Huxleys ist sein 1949 erschienener Roman „Affe und Wesen", ein gespenstisch-bizarres al-fresco-Bild, auf die Kalkmauern unserer Jahrzehnte gemalt in den Säurefarben der Provokation, und kein wohltätiger Regen wäscht es mehr ab. Der Autor schildert die menschliche Gesellschaft nach einem Dritten Weltkrieg, die Rasse der Forscher und Forschungsgläubigen im Stande der biologischen Reduktion und Verkümmerung. Noch bebt die Erde unter den letzten verhallenden Schlägen der großen Explosionen, da ist die geographische Wüstenei auch schon ein anthropologisches Faktum geworden. Krüppel, Defekte, Enthemmte irren durch die Randzonen der Katastrophe; auf einem Berg aus Schutt, Asche und verseuchten Leichen führt der Wahnwitz Regiment und wird die Entwürdigung Geselligkeitsprinzip. Huxley entwickelt sein makabres Gegenmodell zum „Gottesstaat" im Rahmen eines Filmmanuskriptes, das die Ära der Vernichtung in photographischen Einzelszenen heraufbeschwört. Was er zeigt, ist das perfekt gewordene satanische System. In der „nachatomaren" Phase ist der Mensch das Objekt und die Beute seiner Geschichte geworden. Die Verfügungsgewalt über millionenfaches Leben und millionenfachen Tod hatte Tyrannei gezeugt, Tyrannei des Bösen über die Hoffnungen, über die Wünsche, über die Gehirne. Im Rauch der Explosionsstöße gingen die letzten Illusionen unter und die letzten Welttragödien auf. Die Bombe, Symbol einer verblasenen Fortschrittsvorstellung, welcher der Mensch nicht gewachsen blieb, Ausdruck seiner Machtverstrikkungen, hat die globale Zerstörung aktenkundig gemacht. Huxleys Buch wirkt wie ein Grabgesang über dem „corpus humanum". Denn immer schlägt ja die Praxis der Macht jene Bresche, durch welche die Barbarei in die Geschichte einzieht. Da aber die Macht über die Bombe alles bisherige Maß überstieg, war auch die Versuchung, die sie darstellte, groß über alles Menschenmaß. Das Ungeheuere in Menschenhand rief das Ungeheuer im Menschen wach. „Nicht vom Mittelpunkt aus, nicht von innerhalb der Organisation kann der Heilige unsre organisierte Schizophrenie heilen; das ist nur von außen möglich, von der Peripherie her. Wenn er sich zu einem Teil der Maschine macht, in welcher kollektiver Wahnsinn verkörpert ist, muß eins von zweien geschehen. Entweder bleibt er er selbst, und in diesem Fall wird die Maschine ihn, solange sie kann, benützen und, wenn er unbenützbar wird, auswerfen und vernichten. Oder er wird in ein Abbild des Mechanismus verwandelt, mit dem und gegen den er arbeitet."

Huxleys Aversion gegen die Hypertechnik ist religiöser, obschon nicht christlicher Herkunft. Für ihn ist die Menschheitsgeschichte nur ein Schauplatz metaphysischer Konflikte; Huxley ist religiöser Moralist. Er spricht vom Teufel nicht in Anführungsstrichen. Er nimmt die Realität des Bösen ernst und beim Menschenwort. So läßt sich durchaus behaupten, der Roman „Affe und Wesen" betreibe eine Art negativer Theologie des Satans, liefere einen Beitrag zur Systematik und zur Phänomenologie des Bösen. Belial, Götze einer zuinnerst verstörten Menschheit und Regent über Deformierte, wie Huxley sie in dem Roman zeichnet, bezeugt seine diabolische Herrschaft auf ebenso legendäre wie hochmoderne Weise: er macht aus einem Neugeborenen ein Monstrum, aus Natur Unnatur, aus Vernunft Gier und aus Sehnsucht Verblendung. Unter seinem Vorsitz findet die Perversion der Humanität in die Bestialität statt. Belial fürchtet einzig die Kraft der Liebe; er hat sie unter Verdikt gestellt. Aber wo immer, so meint Huxley, „das Böse aufs Äußerste getrieben wird, vernichtet es stets sich selbst. Worauf die Weltordnung wieder an die Oberfläche kommt." Schon ist in Huxleys Buch ein neues Menschenpaar im Begriff, die Liebe wieder oder neu zu entdecken, Lula und Dr.

Poole, ein versprengter Wissenschaftler, der sich zu Belials Gemeinde verirrte. „Warum sagst du, Er kann uns nichts anhaben", fragt Lula. „Weil es etwas gibt, das stärker ist als Er." „Etwas, das stärker ist?" Sie schüttelt den Kopf. „Dagegen hat Er immer gekämpft — und Er hat gewonnen." „Aber nur, weil die Menschen Ihm gewinnen halfen. Doch sie müssen Ihm nicht helfen. Und vergiß nicht, Er kann nie ein für allemal gewinnen. Was immer Belial mit der übrigen Welt getan haben mag, du und ich, wir können stets mit der Weltordnung arbeiten, nicht gegen sie."

Mit diesem Gespräch entläßt uns Aldous Huxley aus der Romanwelt des Grauens.. Er will, daß der Mensch seiner Verantwortung innewerde. Aber Verantwortung, gleichgültig welcher Art, setzt ein allgemeines Bezugssystem voraus, sie ist ja Antwort. Sie hat nicht nur einen Anlaß, sondern auch ein Ziel. So bleibt die Frage bestehen, ob eine Liebe, welche die Augen verschließt, um ganz für sich und bei sich zu bleiben, und die „übrige Welt" ihrem Schicksal überläßt, eine Liebe also, die gleichsam nur die Liebe liebt, noch Liebe ist. Huxleys Roman ist eine Herausforderung. Wir sollten sie akzeptieren. Günther Busch

Diagnose und Heilung des Daseins

Dieter Wellershoff, Gottfried Benn. Phänotyp dieser Stunde. Eine Studie über den Problemgehalt seines Werkes. Kiepenheuer u. Witsch, Köln-Berlin 1958, 253 S., Ln. 16,80 DM. — *Manfred Hausmann*, Tröstliche Zeichen. Reden und Betrachtungen. S. Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1959, 198 S., Ln. 11,80 DM.

Das echte Gespräch über die Existenz des heutigen Menschen kann nicht ohne Gottfried Benn geführt werden. Es ist das Verdienst von Dieter Wellershoff, dem Herausgeber der „Gesammelten Werke" Benns, daß er in hervorragend sachlicher Weise die Schlüsselstellung Benns innerhalb der Denkbewegungen unserer Zeit aufweist und sich selbst in ein kritisches Gespräch mit dem Dichter eingelassen hat, den er herausfordernd zum „Phänotyp dieser Stunde" erhebt. Ist Benn, der „von den Nazis als Schwein, von den Kommunisten als Trottel, von den Demokraten als geistig Prostituierter, von den Emigranten als Renegat, von den Religiösen als pathologischer Nihilist öffentlich bezeichnet" worden war, ist dieser Mann der „inneren Emigration" und des unbedingten „Ohne mich!" wirklich repräsentativ für das geistige Schicksal unserer Generation?

Zweifellos ist sein Werk eine einzige leidenschaftliche Diagnose unserer Zeit. „Erkenne die Lage!" ist seine Maxime. Für diese Diagnose des heutigen Menschen braucht Benn den Abstand, den einst die metaphysische, die heilsgeschichtliche Überschau uns geben konnte. Doch für Benn ist der Himmel leer, nur innerhalb der Kunst ist ein Transzendieren noch möglich, und so schafft er sich den benötigten Abstand durch andere, phantastisch außergeschichtliche Positionen. Wie Dacqué beschwört er „eine sich ins Millionenjährige verlierende Vergangenheit des Menschengeschlechts", vor der die Gegenwart zu einem Nichts zusammenschrumpft. In Anlehnung an C. G. Jung und Klages entwirft er eine „Geologie des Ich", bei der die wesentlichen schöpferischen Kräfte archaisch im Unterbewußten ruhen und der Geist als ihr Widersacher entmächtigt werden muß. Ob er sich künstlerisch an den Feuern vergangener Mythen, versunkener Urwelt erwärmt oder ob er biologistisch von der „Verhirnung" der Menschheit spricht und von ihr den Untergang aller Kultur ableitet, immer leben seine Schriften von diesem Pathos der Distanz, das die vertraute Welt verfremdet und zersprengt. Alles gerät ins Gleiten. Aber gerade darin drückt ja Benn das Atmosphärische und Typische unserer Zeit aus. Die wissenschaftlich drapierten Perspektiven sollen nur nachträglich bestätigen, was Benn intuitiv als das Verhängnis unserer geschichtlichen Stunde gegeben sieht: Verlust des Bestimmten und Absoluten, Zerfall der Wirklichkeit, Relativierung und Atomisierung unseres Lebensgefühls, Trennung von Geist und Macht, Zerspaltung des Ich, Enthumanisierung und Untergangsbewußtsein. Wir haben keinen Kompaß mehr. Wir sind zu „Radardenkern" geworden, die von überall her pausenlos Nachrichten empfangen, ohne den eigenen Standort zu kennen.

Die Diagnose ist nicht neu, sie wird durch Benn nur extrem vorgetrieben. Aber was ist die Ursache der umgreifenden Krise? Sind es technische oder soziale Umwälzungen, Degeneration, „Verhirnung" des Menschen? Das sind doch alles nur Vordergründe gegenüber der schrecklichen Veränderung des Welthintergrundes, die Nietzsche verkün-

digt: Gott ist tot. „Seit Kopernikus rollt der Mensch aus dem Zentrum ins X". Das ist genau die Position von Benn. Die „theistischen Motive" sind ausgesungen. „Heute dreht sich Alles um Alles, und wenn sich Alles um Alles dreht, dreht sich nichts mehr außer um sich selber." Aber aus diesem Nullpunkt der Existenz, aus dieser Weltraumkälte, die wir auszuhalten haben, entsteht die Gegenbewegung, entsteht das „provozierte" Leben. „Weil die Lage so über alles gespannt ist, so unausweichlich, geradezu herausfordernd, stellt sich von selbst der Gedanke ein, daß dies gar keine besondere Lage ist, daß es nie eine andere Lage gab." In dem „Gesetz von der formfordernden Gewalt des Nichts" findet Benn festen Boden. Das Chaos provoziert den Geist, weckt die Formkräfte, der Nihilismus wird durch die aus ihm entstandene Kunst überwunden. Der „nihilistische Künstler", das ist ein Paradoxon, welches Nietzsche geprägt und Benn gelebt hat. Benn rettet sich in ein Artistenevangelium mit dem Ziel: „Eine Elevation durch das Wort, eine Sakramentation des Worts, ein Heiligungs- und Erlösungsphänomen mit Hilfe des dichterischen Worts." Deshalb, in den Trümmern der Nachkriegszeit, das entschiedene „Ohne mich!" des Künstlers gegenüber jeder politischen, sozialen oder kulturellen Aktion. Deshalb auch, lakonisch ausgesprochen, die letzte Konsequenz: „Gott ist die Form."

Es ist verständlich, daß Benn unter diesen Bedingungen nicht antike Versformen verwendet, die in ihrem heiter strengen Maß eine Harmonie des Kosmos widerspiegeln. Für ihn stand „im Hintergrund die große Disharmonie als Gesetz des Alls". Deshalb fordert seine Kunst andere Prinzipien: „Antisynthetik. Verharren vor dem Unvereinbaren. Das Nebeneinander der Dinge zum Ausdruck bringen. Die Dinge zersprengen. Die Bruchflächen funkeln lassen." Das ist die Ästhetik des Menschen, der hoffnungslos isoliert seinen Stollen ins Unbekannte vortreibt. Es ist eine Ästhetik des Atomzeitalters. Benn hat darin Rilke abgelöst und wird seine stilbildende Kraft noch lange behalten.

Mit leidenschaftlicher Anteilnahme hat Wellershoff die Bedeutung Benns innerhalb der heutigen Kunst und Geistesgeschichte sichtbar gemacht. Verstehend und kritisch zugleich wird Benns Auseinandersetzung mit den Emigranten und sein Verhältnis zum Nationalsozialismus durchleuchtet. Was aber fehlt, das ist die Darstellung der tieferen Zusammenhänge zwischen Glauben und Formen, zwischen Religion und Kunst, die sich bei Benn doch aufdrängen. Gewiß zählte sich Benn, wie Nietzsche, nicht zu den „Religiösen". Dennoch haben beide theologische Fragestellungen aufgenommen und durchlitten, haben „Theologie ohne Gott" getrieben und eine Kunst gewollt, die wie Religion zu erlösen vermag. Von Benn bleibt weit mehr zurück als die Blütenlese eines Kulturkritikers. Es bleibt seine Existenzmitteilung, herausgeschleudert wie bizarre Bruchstücke aus einem glühenden Krater, der die Erdbeben unserer Epoche anzeigt. Zurück bleiben schonungslose Fragen, die Benn an sich selber richtet. „Die Gitter sind verkettet, ja mehr: Die Mauer ist zu —: Du hast dich zwar gerettet, doch wen rettest du?" Das ist keine ästhetische, sondern eine ethische, ja religiöse Frage. Hier muß die Auseinandersetzung mit Benn weitergeführt werden in der Besinnung auf die dialogische Struktur des Menschen, in der Begegnung mit christlichem Denken. Hier gab es bisher nur Vorspiele, wie etwa das Gespräch Benns mit Reinhold Schneider über den Sinn der Dichtung. Das entscheidende Treffen steht noch aus. Die Diagnose Benns wäre unsinnig, wenn sie nicht doch auf die Möglichkeit der Heilung bezogen bleibt. —

In dem dritten Bande der „Reden und Betrachtungen", den Manfred *Hausmann* unter dem Titel „Tröstliche Zeichen" jetzt vorlegt, sind solche heilsamen Antworten auf die Fragen des heutigen Menschen enthalten. Es ist eine seltsame Umkehrung: Dem Bennschen Pathos der Distanz, das die Welt verfremdet und unmenschlich macht, steht hier ein Pathos der Nähe gegenüber. Aus dem „Ohne mich!" des nihilistischen Künstlers wird bei Hausmann ein brüderliches „Mit dir!", eine Solidarität mit dem Geringen, ein Verschwistertsein mit den kleinen Dingen und leisen Stimmen, die als tröstliche Zeichen aufleuchten können. Es ist ein Niederbeugen in den Staub, aber dieser Staub funkelt voll Schöpfungsgeheimnis. Er trägt die Spuren des Gottes, der arm über diese Erde schritt, der hier litt und starb. Deshalb ist es eine angefochtene Welt, von der Hausmann berichtet, eine Welt voll Irrsinn und Tränen, die genug Raum hat für alle nihilistischen Erfahrungen, die ja nicht nur der moderne

Mensch sammeln mußte. Aber während bei Benn die nihilistische Grunderfahrung gleichsam explodiert und herausgeschleudert die Welt erfüllt, konzentriert und verdichtet sich bei Hausmann alles Rätsel und Leiden des Daseins in dem Geschehnis von Golgatha. Was Hausmann in diesem Zusammenhang über den Kruzifixus im Dom zu Minden sagt, gehört zur eindringlichsten deutschen Prosa. Weil der schreckliche Schrei des sterbenden Herrn: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!" doch Gebet bleibt und am Gegenüber festhält, darum ist unsere Menschenwelt auch heilbar. Sie bleibt dialogisch, auf Begegnung hin gerichtet, dem Wort verpflichtet, das Antwort will. Immer wieder sucht Hausmann aus der Sprache die noch heilen, für eine transzendente Wirklichkeit durchsichtig gebliebenen Begriffe herauszuheben. Sie sind die Bausteine einer geordneten Welt, und hier hat auch die Kunst ihren Auftrag: „Ernstzunehmende Kunst ist gleichbedeutend mit religiöser Kunst. Und religiös ist eine Kunst dann, wenn sie unmittelbar oder mittelbar versucht, die Wirklichkeit in eine Beziehung zur Transzendenz zu setzen." Aber Hausmann bekennt in seiner Studie über Kierkegaard auch, „warum sich meine ästhetische Absicht in eine ethische, mein Wille zur Gestalt in einen Willen zum Menschen verwandelt hat". Es liegt zuletzt daran, daß Gott zu unserer Rettung nicht die Kunst gebrauchte, sondern Mensch geworden ist. Daraus zieht Hausmann für sich die bitterste persönliche Folgerung: „Das Dichten, das für mich immer so etwas wie eine Aussage der tieferen Wahrheit gewesen war, wurde zum Verfälschen der Wahrheit, der Wirklichkeit, der Existenz vor Gott. Der Dichter verzichtet um des Werkes willen auf Existenz. Und das heißt doch letztlich: auf das ewige Heil. Wer existiert, dichtet nicht, kann nicht dichten. Und wer dichtet, existiert nicht, kann nicht existieren. Ich habe bis heute noch niemanden getroffen, der diese grausame Wahrheit mit stichhaltigen Argumenten hätte erschüttern können."

Auch das muß man stehen lassen, wie es steht. Gottfried Benn, der nihilistische Künstler, dessen Kunst von der „formfordernden Gewalt des Nichts" lebt, und Manfred Hausmann, der christliche Künstler, dem durch Christus die ästhetische Absicht verwandelt wird zu einem ethischen Auftrag, zu einer Hingabe an den Menschen: Sie sind beide auf ein Paradoxon festgelegt. Sie spiegeln beide die eine, widerspruchsvolle Wirklichkeit. Sie fordern sich beide zu einem Gespräch heraus, an dem wir erregt und immer beschenkt teilnehmen dürfen. Hans Ahrens

Neue Frauendichtung

Annette Kolb, Memento. S. Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1960, 64 S., 5,80 DM. — *Melita Maschmann*, Der Dreizehnte. Roman. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1960, 213 S., 12,80 DM. — *Gabriele Wohmann*, Sieg über die Dämmerung. R. Piper Verlag, München 1960, 153 S., 9,80 DM.

Mit zunehmendem Umfang, aber auch Wert unserer deutschen Nachkriegsdichtung können wir beobachten, wie sich gewisse Themengruppen hervorheben und sich hierfür bevorzugte Formen anbieten. Wenn es im Zuge der Prosa schlechthin liegt, sich erlebter Zeit zu erinnern und Stoff, Erfahrung und Deutung in Entsprechung zu bringen, so liegt es für die Gegenwart nahe, in dieser Hinsicht alle Möglichkeiten zu nutzen. Die Frauendichtung der Nachkriegszeit hat keinen geringen Anteil an jenen Gestaltungsstufen, die sich besonders abzeichnen: durchlittene Wirklichkeit, wie sie sich im Erinnern niederschlägt (Gefängnistagebuch Luise Rinsers, realistische Erzählungen bei Barbara Zaehle); dazu der Gegensatz, nämlich verklärende oder vergrübelte Kindheitsbilder, die bis ins beschwörend Surrealistische gehen (Langgässer, Lavant, Kaschnitz); endlich die Verquickung von zeitbezogenem Inhalt und überzeitlichen Fragen (Ilse Langner, Geno Hartlaub).

Wir erwähnen solche grundsätzlichen Einsichten in die heutigen Vorgänge, weil es ein Unding scheint, jene Bücher, um die es in dieser Betrachtung geht, als plötzliche Sensationen oder einmalige Neuigkeiten der Autorinnen anzusehen. Vielmehr besitzen diese Arbeiten gerade bei aller natürlichen Verknüpfung mit der literarischen Lage die auffallende Handschrift der Dichterinnen. Bis in die unterschiedlichen Lebensalter hinein können wir das Verhalten zur Zeit, das Erinnern dieser Zeit und seine Formwerdung als ungeziert einleuchtend erkennen.

Da notiert *Annette Kolb* unter dem Stichwort „Memento" ihre entscheidenden Fluchtwege aus dem anbrechenden Hitlerdeutschland. Bei der Überfütterung mit solchen

Publikationen greift man nach diesem schmalen Bändchen wie nach einem bis heute fehlenden, bitteren Konzentrat: Denn hier runden sich die Skizzen um ein paar Ereignisse und Menschen, um berühmte Städte und Namen nicht nur zu einem erneuten Spiegelbild der Dichterin, sondern vor allem zu einer Mahnung an die Welt. Annette Kolb, erfahren in Europa, erfahren in dem tatsächlichen Leben von „Gesellschaft", ganz „alte Dame" einer Epoche, die geistig mit Sonden vorging und am ausgesuchten Beispiel mit feinen Strichen das Allgemeine traf, beschreibt nacheinander ihre Wegstationen von 1933 bis zur Heimkehr 1945 aus New York nach der zweiten Heimat Paris. Aus dem Schwarzwaldheim geht — zunächst mehr aus Instinkt denn durch konkrete Anlässe, bis diese sich zeitgemäß abzeichnen, — die Flucht über Basel, Luxemburg, Frankreich und Spanien nach Amerika. Die anfängliche Zickzackbewegung ist bezeichnend: Freunde, Helfer schreiben die Route vor. Scherenschnitthaft tauchen die Persönlichkeiten auf: René Schickele, Giraudoux zum Beispiel. An ihnen und mit ihnen kristallisiert sich in der leidvollen Unruhe die vielmals geschliffene Meinung der Annette Kolb über Existenzen, Länder und geistiges Fluidum. Frankreich, „Apotheose der gesitteten Welt", steht dem zwielichtigen Gesicht Franco-Spaniens gegenüber und dem unheimlichen Blendwerk vom Hitlerdeutschland. Zufälle, die etwas von abenteuerlicher Kraft besitzen, verschaffen der Dichterin die Wege aus Europa. Die überlegene, mit ironischen Lichtern versehene Sprache und die straff gesetzten Abschnitte unterstreichen die Absicht: „Von sich weg" will Annette Kolb als eine Mahnung die Geschehnisse stellen, die ihr widerfuhren, von sich weg zu uns hin. Das Intime, das aus anderen Fluchtblättern Längstbekannte an Gedankengängen und äußeren Umständen, mischten sich zu einer Schicksalspartie, die letztlich der Freiheitswille einer bedeutsamen Frau prägte.

Mit einigem Mißtrauen greift man zu der zweiten Romanveröffentlichung „Der Dreizehnte" von *Melita Maschmann*, die als Berlinerin der jüngeren Schriftstellergeneration soviel Umbrüche in sich selbst erfahren haben mag, daß sie angezogen wurde von einer exemplarischen Idee. Da diese aber nicht neu ist und zudem in Variationen, unverstellt, aber auch ohne letzte Faszination in unserem jüngeren Schrifttum auftaucht (Geno Hartlaubs Roman „Windstille vor Concador"), da Thornton Wilders Gedanken aus der „Brücke von San Luis Ray" freimütig in der Ankündigung des Romans zitiert werden — welche Neugier auf ein solches Werk bleibt? Aber auf anziehende Art beweist die Dichterin, daß sie in Sprache und Formwillen eigenständig genug ist, um Vorbilder und Leitmotive im eigensten Bereich lediglich zu nutzen. Die Fähigkeit, schicksalhafte Begegnungen wie eine Kette von in sich runden, spannenden und lebendig erschütternden Erzählungen zu schmieden, so sicher, daß Anfang und Ende des Ganzen miteinander vernietet sind; das Durchhalten auch und Variieren einer durchaus heutigen, dennoch fantasievoll und lustvoll der Fabel und der Szenerie zugewandten Sprache fangen den bald nicht mehr zögernden Leser ein. Er folgt dem verhalten dargebotenen Ziel der Dichterin: in einer katastrophalen einmaligen Lage das gottgesandte Geheimnis der Liebe und Wahrhaftigkeit aufleuchten zu lassen. Schuld und Bekenntnis der zu Paaren gruppierten Insassen jenes Omnibusses, der 1958 im Hinterland von Nizza verunglückt, werden auf immer andere Weise, von religiösem Eifer bis zu abgründiger Komik, von gesellschaftskritischer Schonungslosigkeit bis zur Idylle und ihrem Zerbrechen demonstriert. In neun Kapiteln treten Schichten eines Bürgertums auf, das durchweg auf der Grenzscheide neuer verwirrender Zeit steht. Mord und Flirt, Jugendnot und große eheliche Liebe, alles lebt in seinen Farben auf. Der Tod eröffnet längst erahnte neue Dimensionen für die Seele. Hier allerdings scheitert die Autorin an einem Zuviel an Komposition. Sie braucht zwischen all diesen Gegensätzen und den in die schaurige letzte Gemeinsamkeit Gepreßten eine Vermittlergestalt. Maurice, seit einer bestimmten Situation in der letzten Kriegsphase geschwächten Verstandes, aber voller nachträglicher Opfersehnsucht, voller Wunschgewalt, mit seinem Tode endlich das Leben eines andern retten zu können, redet zu allen „wie ein dunkler Spiegel", er verkündet jedem, daß er ihm helfen könne bei mittätiger Erkenntnis der Dinge. Dies wirkt in seinen Wiederholungen gestellt, umso mehr, als die Opferszene nach kurzer Rückblendung ins Schicksal dieses Armen für sich selber gesprochen hätte. So bleibt neben dem guten Eindruck des Werkes eine übereifrige Pos-

selei am gestaltgewordenen Geheimnis dieser Todesfahrt spürbar. Sie kann dem überwiegend gelungenen Buch jedoch nichts Entscheidendes anhaben.

Gabriele Wohmann schockierte und fesselte bereits mit ihrem Roman „Jetzt und nie", der im Soge einer gelehrigen und doch außer Atem kommenden Joyce-Nachfolge seine lebendige Problematik und seinen mehrfach hervorbrechenden sprachlichen Reiz bewahrte. Ob es klug war, den Band größerer und kleinerer Erzählungen „Sieg über die Dämmerung" folgen zu lassen? Bei einigem Warten wären sicher wertvolle neue Arbeiten hinzugekommen und schwache Füllsel hätten sich erübrigt. Nun macht die Sammlung bei aller Güte und Sensibilität einzelner Stücke einen ungleichen Eindruck. Hier nämlich konzentriert sich die Kraft, mit einem Schattenwisch von Sprache, mit äußerster Andeutung wahrhaftig ganze Zeiträume einzuholen und dem Menschen als Last aufzubürden. Das Alltägliche, das die junge Dichterin so oft verwandeln kann in Ausdrucksgebärden der Sehnsucht, des Schmerzes, des Erschauerns — es sackt hier und da aus der Wortgehaltenheit und wird blaß durch Abgenutztes (die wiederholte Beifügung „komisch"!). Auch stellt sich neben betont saloppen Linien der Sprache eine Sucht zu lyrischer Manier ein und eine Aufdringlichkeit im Refrain, die die echte Gejagtheit und Versponnenheit der Inhalte mindern. Am gelungensten erscheint jedes Stück Kindheitsbeschwörung in Angst und Glück, in Staunen und Abenteuerlust. Es gelingt, unter die eigene, sich so kalt gebende Haut zu schlüpfen: Nachdenklichkeit und ein Reifen an den Dingen wirken überzeugend. Ein Beispiel ist die Titelerzählung: Die kleine Schwester ahnt, wie erstmals die ältere vom Wesen des Mannes gebannt wird — sie greift ein wie in nachtwandlerischer Angst. Aus dem Alltag genommen und als Erzählung höchst wirksam erscheint auch vor allem „Der Antrag": Eine reife Frau stimmt äußerlich der Heirat zu, die ihr ein spießiger Kollege aus der Lehrerschaft anträgt. Ihre Seele aber träumt zu gleicher Zeit von einer Liebe jenseits aller Gegebenheiten. Das innere Abenteuer beherrscht die Prosasammlung und bleibt als Anspruch bestehen bei diesen Versuchen einer Autorin, die es mit ihrer Begabung nicht leicht hat, ihren Weg durch die Überlast moderner Erbschaft und moderner Tagesforderung zu finden.

Glanz und Gefährdung der deutschen heutigen Dichtung finden an diesen drei Arbeiten ihren Spiegel.

Inge Meidinger-Geise

Eine Liebesgeschichte

Bruce Marshall, Mädchen im Mai. Roman. Aus dem Englischen übersetzt von Percy Eckstein. Jakob Hegner Verlag, Köln/Olten 1959, 271 S., 15,80 DM.

Die christlichen Dichter unserer Zeit räumen fast alle der Auseinandersetzung mit dem Bösen einen breiten Raum ein. Sie schildern, wie Elisabeth Langgässer einmal schrieb, die Sünde „rundherum, in prangender Fülle, in teuflischem Hochmut, in üppiger Augenlust ..." Sie konfrontieren uns mit abgefeimten Sündern, gefallenen Priestern, Nihilisten und Ungläubigen, so daß ihr eigentliches Anliegen — das Wirken der Gnade hinein in die unzulängliche irdische Welt — dem schlichten Leser in ihren Büchern oft gar nicht mehr recht deutlich wird.

Ganz anders macht es Bruce Marshall, der weise und freundliche Schotte, der seinen großen Leserkreis in jedem neuen Buch beglückt: mit seinem frischen angelsächsischen Humor, seinem unpathetischen Sinn für das Tatsächliche, seiner bei manchem ironischen Seitenhieb doch immer liebevollen Darstellung der Geschehnisse des Alltags, in die transzendente Kräfte hineinwirken, und, nicht zuletzt, seinem unbeirrbaren Glauben an das Gute im Menschen.

Welches Thema immer Marshall auch aufgreift, es geht ihm letztlich um die Kirche Christi in ihrer Herrlichkeit und in ihrer irdischen Unzulänglichkeit; er verfolgt den Gang Gottes durch die Menschenherzen, und er wirbt in seiner unaufdringlichen Art für Christus und das Gottesreich auf Erden. Das tut er auch dann, wenn er, wie in dem hier vorliegenden Buch, eine Liebesgeschichte erzählt. Eine recht weltliche Liebesgeschichte sogar, soweit die Gefühle und Handlungen der Liebenden im Spiel sind. Es gibt da Lügen und Vertrauensbrüche, unerlaubte Zusammenkünfte, Irrungen und Wirrungen jeder Art. Aber immer bleibt auch Gott im Spiel, und er lenkt es in einer dem Menschen unbegreiflichen Weise.

Eine Liebesgeschichte also, deren sich der Bischof Soutar mit leiser Trauer erinnert,

als er nach Jahrzehnten in das „verwunschene Land" seiner Jugend, nach St. Andrews in Schottland, zurückkommt. Alles wird da wieder lebendig in seinem Herzen: die Begegnung des jungen anglikanischen Theologiestudenten mit „Bumpie", der Tochter eines Kanonikus der schottischen Episkopalkirche, eines einfältig-weisen und gütigen Geistlichen, der diese halben Kinder vor unüberlegten, falschen Schritten bewahren möchte. Alles ist wieder da, als sei es gestern gewesen: diese bezaubernde Bumpie, wild und sanft zugleich, unbekümmert keck und doch schutzbedürftig, voll spitzbübischer Einfälle, und nicht zuletzt eine richtige kleine Eva, die in ihrer kindlichen Unerfahrenheit doch alle Verführungskünste beherrscht. Er erinnert sich des Überschwangs der Gefühle, denen die Liebenden Ewigkeit beschieden hofften. „So fuhren sie in Liebe dahin, unter einer Kuppel lodernden Abendhimmels. Das Leben mochte andere Leute gebrochen und versengt haben, ihnen würde es nichts anhaben . . . ‚Oh, Watson', rief Bumpie, ‚da laß nun niemals mehr die Länge und Breite Kaledoniens zwischen uns sein!' Und wer weiß, vielleicht wäre es so gekommen, wenn nicht der Fröhliche Franziskaner zu guter Letzt doch gesiegt hätte . . ."

Da ist wieder das Paradoxon, das in Marshalls Büchern eine so große Rolle spielt. Das Rüstzeug für seine religiöse Entwicklung, die Soutar schließlich zur Konversion führt, hat er nämlich keineswegs vom „Fröhlichen Franziskaner", dem der junge Student gar nicht besonders zugetan ist, ebensowenig wie seiner Lehre. Nein, er hat es von dem anglikanischen Kanonikus, der wie ein Heiliger lebt, nur auf Gott ausgerichtet, Sein Lob und Seine Herrlichkeit verkündend und in seinem Dasein verwirklichend. Bumpie in ihrer originellen Art sagt einmal zu Soutar: „Siehst Du, Turfy versteht nur, daß man sich für Gott in Stücke reißen lasse. Das ist das Mißliche. Ich bin sicher, der eigentliche Grund, warum er nicht will, daß wir einander sehen, ist der, daß wir seiner Meinung nach nicht genug Liebe für Gott empfinden. Du ganz besonders, Watson. Turfy ist der Meinung, zukünftige Geistliche der schottischen Episkopalkirche sollten sich hauptsächlich für Gott in Stücke reißen lassen . . ."

Wir erfahren keine Einzelheiten über Soutars weiteren Weg. Wir hören ihn nur als katholischen Bischof diese teure Spanne seiner Jugend überdenken, und wir wissen, daß Turfy es war, der ihm die Richtung gab. Der Bischof selbst sieht sich vor Geheimnissen: „Er konnte gar nicht erfassen, daß Gott ihn Bumpie nur habe verlieren lassen, damit er ein Bischof werde, denn die Frohe Botschaft schien noch genau so vernachlässigt zu werden wie eh und je. Dann plötzlich fand sein Amtsbruder von Hippos die Antwort für ihn: ‚Deine Jahre stehen beisammen, weil sie stehen, die gewesenen werden durch die kommenden nicht verdrängt, denn sie gehen nicht vorüber . . ."

Damit hat Bruce Marshall wieder einmal die große Ordnung und den Sinn auch im Absurden aufgezeigt und an einem sehr weltlichen Geschehen das Wirken Gottes offenbar gemacht. Anneliese Dempf

Das letzte Wort

Hans Bender, Wunschkost. Roman. Carl Hanser Verlag, München 1959, 160 S., Ln. 9,80 DM.

Leutnant Ulmer, von der russischen Ärztin bereits aufgegeben („Pneumonie-Aspirin-Kampfer-Isolierung und Wunschkost"), könnte durch Penicillin gerettet werden. Die erforderliche Menge kostet tausend Rubel. Die werden auch für die eigenen Leute nicht aufgewendet. Leutnant Matsura, Ulmers Freund, bringt das Unwahrscheinliche fertig, er sammelt das Geld bei Mitgefangenen und erreicht, daß die Russen erlauben, es für Ulmer zu verwenden. Ulmer wird gesund. Während der Verhandlungen mit den Russen aber kommt heraus, daß Matsura bei einer Aktion dabeigewesen sein mußte, in der „Helden und Heldinnen des 2. Garderegiments mit Gas erstickt wurden". Matsura wird deportiert. Ulmer erleidet einen Rückfall und stirbt. Ulmer (bevor Matsura abtransportiert wird mit ihm im „Karzer"): „Ich hab dich ganz schön reingeritten." Matsura: „Du mich? Ich hab dich reingeritten." „Wäre ich nicht krank geworden, hättest du die Sammlung nicht gestartet —" „Sie hätten früher oder später sowieso alles rausbekommen. Aber du wärst verschont geblieben —" Es heißt: „Matsura strengte sich gewaltig an, ihn aufzuheitern, aber dann ging auch ihm der Stoff aus." „Im Krieg hatten sie vom Krieg, im Schacht

hatten sie sich vom Schacht unterhalten. Und jetzt?" „Es ist Mist, alles Mist, verdammter, elender Mist!" erklärt Ulmer, als Matsura als erster abgeholt wird. „Das will ich nicht als dein letztes Wort behalten —" antwortet Matsura.

Wir sehen: Vorwurf, Typen, Mentalität, Jargon, wie man sie auch sonst in der neueren Kriegs- und Kriegsgefangenschaftsliteratur antreffen kann. Selbstlose Kameradschaft neben krassem Egoismus („ein geschniegelter Heini . . . wie sie Ulmer schon im Krieg nicht gefallen wollten; die immer um die Generalstäbler herum waren . . ."), Mut neben Feigheit, Treue neben Verrat („Deine Augen leuchten wie uralter, treuer Cognac — und doch bist du einer der drei Spitzel, die ihn an den Galgen geliefert haben"). Naturalistische Darstellung. Kein Happyend. Aber damit ist noch kaum etwas über den Roman gesagt. Vor allem nichts darüber — und das scheint uns das Entscheidende —, daß die naturalistischen Schilderungen keineswegs bloße Abschilderungen sind, sondern voll von geistigem Gehalt. Die Dinge sind von ihrem Lebenszusammenhang her begriffen, und dieses Begreifen ermöglicht erst jene äußerste Knappheit in ihrer Darstellung, wie sie Hans Bender eignet und wie sie dem naturalistischen Vorgehen fremd ist. Dasselbe Begreifen aber, das den Dichter zur äußersten Konzentration geführt hat: für den Leser sprengt es die knappen Umrisse des Dargestellten und dringt in voller Breite auf ihn ein. Was das Motto aus Gogols „Revisor" ausspricht, das gewinnt im Roman Leben und Wirklichkeit: „ . . . Je mehr man der Natur ihren Lauf läßt, desto besser; kostspielige Arzneien verwenden wir nicht. Und was die einfachen Leute sind: stirbt einer, dann stirbt er eben, wird er gesund, dann wird er eben gesund." Matsura, der „Prachtskerl" („Ja, er war's"), hatte für den Freund eine große Aktion gestartet. Sie war gelungen. Und dann war doch alles schief gegangen. War es schief gegangen? Es war doch wohl alles so richtig, wie es gekommen war, weil es letztlich gar nicht falsch kommen konnte. Weshalb nicht? Durch die in Stichworten wiedergegebene Gedankenkette Ulmers (nachdem Matsura zum ersten Verhör abgeführt worden war): „Fischsuppe — graue Brühe — Kohlblätter — Gräten — ‚eine Suppe ist noch übrig!'" erscheint als Gedankenglied auch die Erinnerung: „seine Barmherzigkeit hat noch kein Ende". Es gibt noch einige solcher Hinweise im Roman. Nur sehr wenige im Verhältnis zum Ganzen. Aber erstaunlicherweise scheinen sie es trotzdem zu tragen.

Martha Glaser

Zur Neuordnung der Gesellschaft

Alfred Müller-Armack, Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform. XV und 605 S., Kohlhammer-Verlag, Stuttgart 1959, Ln. 39,— DM. — *Oswald von Nell-Breuning*, Wirtschaft und Gesellschaft heute. Bd. I: Grundfragen. 1956, 470 S., Ln. 27,50 DM. Bd. II: Zeitfragen. 1957, 444 S., Ln. 27,— DM, Herder-Verlag, Freiburg i. Br. — *Emil Muhler*, Die Sozialehre der Päpste. Isar-Verlag, München 1958, 340 S., Ln. 19,80 DM. — *Eberhard Welty*, Herders Sozialkatechismus. Bd. II: Der Aufbau der Gemeinschaftsordnung, 1953, 414 S., Ln. 18,20 DM. Bd. III: Arbeit und Eigentum. 1958, 484 S., Ln. 24,— DM. Herder-Verlag, Freiburg i. Br. — *Heinz-Dietrich Wendland*, Botschaft an die soziale Welt. Beiträge zur christlichen Sozialethik der Gegenwart (Studien zur evang. Sozialtheologie und Sozialethik, Band V). Furche-Verlag, Hamburg 1959, 320 S., Ln. 24,— DM. — *Hans Storck*, Kirche im Neuland der Industrie. Käthe-Vogt-Verlag, Berlin 1959, 189 S., Pb. 12,80 DM. — *Arthur Rich*, Christliche Existenz in der industriellen Welt. Zwingli-Verlag, Zürich/Stuttgart 1957, 184 S., 12,80 DM. — *Ernst Michel*, Der Prozeß „Gesellschaft contra Person". Soziologische Wandlungen im nachgoetheschen Zeitalter. Ernst Klett-Verlag, Stuttgart 1959, 247 S., Ln. 14,80 DM. — *Hans Asmussen*, Über die Macht. Schwaben-Verlag, Stuttgart 1960, 135 S., Ln. 5,90 DM.

Alfred *Müller-Armack*, Professor der Volkswirtschaftslehre und z. Z. Staatssekretär für Europa-Fragen im Bundeswirtschaftsministerium, hat in den Sammelband seiner Schriften (u. a. enthaltend: Genealogie der Wirtschaftsstile, Das Jahrhundert ohne Gott, Über die Macht des Glaubens in der Geschichte) auch die „Soziale Irenik" aufgenommen, die 1950 im Weltwirtschaftlichen Archiv zuerst erschienen ist. Diese Arbeit ist besonders aktuell, weil Müller-Armack in ihr eine Überschau über die Ordnungskräfte unserer Gesellschaft gibt und den Gedanken vertritt, daß „im Zeitalter der Versöhnung" die Gestaltung einer wahrhaft „europäischen Sozialordnung" nicht im Gegeneinander, sondern nur im Miteinander der Kräfte des Katholizismus, Protestantismus, Sozialismus und Liberalismus möglich sei. Müller-Armack versucht, die je besonderen Gedankengänge dieser Gruppen herauszuarbeiten. Von der katholischen Soziallehre sagt er, daß sie „das festeste Fundament" habe und den Gedanken des „personalen Wertes der Menschenseele" sowie der „Anteilnahme unserer konkreten, vordergründig-alltäglichen Kultur an den ewigen Formideen

Gottes" beitragen könne. Der Ordo-Gedanke könne allen Bemühungen um die Neuordnung der Gesellschaft einen festen und zugleich doch der Konkretisierung zugänglichen Rahmen geben.

Dem gegenüber biete die evangelische Soziallehre nur „Ansätze, die außerhalb eines engen fachlichen Kreises überhaupt unbekannt, innerhalb dieses Kreises aber durchaus umstritten" seien. Dies gelte vor allem von der Gruppe der Barthianer, die das „Ideal einer entmachteten Kirche" verträten, während das Luthertum (aber auch gewisse Kreise des Reformiertentums) durchaus bereit und willens seien, ihre Verantwortung für die Sozialgestaltung wahrzunehmen. Dabei sei vor allem der durch Luther vertiefte Berufsgedanke und die „brüderliche Hilfsbereitschaft" der entscheidende Beitrag evangelischen Christentums.

Die besondere Bedeutung des Sozialismus liege demgegenüber in seinen sozialen Impulsen und den Einsichten, die er in die Gefahren der modernen Arbeitswelt habe, während der Liberalismus — heute nur mehr von einigen wenigen, aber hochqualifizierten Gruppen von Gelehrten und Politikern vertreten — seine „vertiefte Analyse der instrumentalen Mittel . . . zur Bewältigung sozialer Aufgaben" beisteuern könne.

Müller-Armack ist nicht der Auffassung, diese verschiedenen Weltanschauungsgruppen könnten einfach miteinander verbunden und so etwas wie ein Konglomerat ihrer Ansichten hergestellt werden. Aber es geht ihm darum, bei voller Anerkennung der je verschiedenen Standpunkte dieser Gruppen darauf hinzuweisen, daß ihnen Gemeinsames eignet. Darum sollten sie aufeinander hören und jede „die anderen Standpunkte in den Ansatz des eigenen Denkens" mit einbeziehen.

Wer sich in der einschlägigen Literatur umsieht, wird diesen Wunsch keineswegs für utopisch halten. Es ist tatsächlich so, daß sich die Meinungen in vieler Hinsicht angenähert haben und — bei aller Schärfe der Auseinandersetzung in Einzelpunkten — in wichtigen Fragen gemeinsame Standpunkte bezogen werden.

Wer sich über die Situation auf katholischer Seite informieren möchte, hat einige ganz vorzügliche Werke zur Verfügung. „Wirtschaft und Gesellschaft heute" heißen die beiden Bände (I. Grundfragen, II. Zeitfragen) mit Aufsätzen von *Oswald von Nell-Breuning*, dem in Deutschland bekanntesten Sozialwissenschaftler der katholischen Kirche —, eine wahre Fundgrube für jeden, der sich mit den Problemen der Industriegesellschaft beschäftigen möchte (Mensch und Arbeit, Beruf und Gesellschaft, Grund und Boden, Wohnung und Familie, Eigentumsrecht, Mitbestimmung, Sparen, etc.). Nell-Breuning ist nicht in allen seinen Ansichten repräsentativ für seine Kirche, aber gerade wo er den sonst üblichen Weg verläßt und Neuland des Denkens betritt, wird er auf das größte Interesse rechnen dürfen. Auch ist die Verwirklichung der rechten Ordnung der Gesellschaft für ihn zunächst „gar keine übernatürlich-christliche, sondern eine allgemein vernünftige, menschliche Angelegenheit", bei der alle diejenigen mitarbeiten sollten, die vernünftigen Argumenten zugänglich und bereit sind, ohne ideologische Voreingenommenheit mit den Christen zu kooperieren. Sein erklärtes Ziel heißt die „Verchristlichung der Gesellschaft". Aber darunter versteht er keineswegs die Aufrichtung einer klerikalen Vorherrschaft über die gesellschaftlichen Ordnungen, sondern vielmehr die „Durchdringung" der Welt und ihrer Lebensbereiche durch die Kirche.

Muhlers Untersuchung über „Die Soziallehre der Päpste" und Herders Sozialkatechismus erlauben es, sich mit den Fragen der katholischen Soziallehre noch genauer zu befassen. *Muhler* hat sich der verdienstvollen Aufgabe unterzogen, die gesamte Soziallehre der päpstlichen Enzykliken „in ihrem logischen Aufbau (zu) zeichnen und in knappen Sätzen in Form von Thesen" zusammenzufassen. Was dabei herausschaut, ist weit mehr als eine wissenschaftliche Monographie. Es ist ein Arbeitsbuch, das schnell und erschöpfend über die Anschauungen der katholischen Kirche zu den wichtigsten Fragen Aufschluß gibt und durch seine Thesen auch das eigene Weiterdenken anregt. Besonders interessant erscheint uns z. B. der Abschnitt „Kirche und Wirtschaft", in dem die wichtigsten Probleme der Produktion, Zirkulation, Distribution und Konsumtion, soweit sie christliche Ordnungsvorstellungen betreffen, zusammengefaßt sind.

Auch *Herders Sozialkatechismus* bringt die Stimme der Päpste ausführlich zu Wort. Die Behandlung des Stoffes ist hier jedoch noch weit umfassender und führt bis in die

praktischen Einzelprobleme. Das Werk ist in Lehrstücke und Fragen aufgegliedert, und eine große Anzahl von Beispielen erläutert den Text der Darstellung so, daß eine plastische Anschauung der behandelten Gegenstände entsteht. Aus Band II werden besonders die Ausführungen über Ehe und Familie, den Staat und das Problem „Krieg, Kriegsdienst und Kriegsdienstverweigerung" interessieren. Band III behandelt Arbeit und Eigentum. Der Autor *Eberhard Welty* beherrscht den Stoff souverän und vermag auch die differenzierteren Probleme faßlich darzustellen. Jeder, der sich heute etwa mit den Problemen des Mitbestimmungsrechtes oder der Bildung von Eigentum in Arbeitnehmerhand zu beschäftigen hat, findet hier eine Vielzahl von Argumenten und Gegenargumenten zusammengetragen und wird — auch wenn er im einzelnen nicht immer zustimmt — für die Anregungen dankbar sein, die er erhält.

Freilich kommen über den differenzierten sozial-philosophischen Betrachtungen die bibeltheologischen Untersuchungen sehr knapp weg. Hier liegt der unbestreitbare Vorzug des evangelischen Schrifttums. Man braucht nur den Band „Botschaft an die soziale Welt" von *Heinz-Dietrich Wendland* aufzuschlagen, um den Unterschied zu bemerken. Die „neutestamentlichen Grundfragen" nehmen einen breiten Raum ein und — ohne daß der Verfasser dem Irrtum verfiele, Einzelratschläge für eine Sozialordnung direkt aus der Bibel erheben zu können — zeigt er doch einleuchtend, welche noch unausgeschöpften Reserven das Neue Testament für unsere Fragestellungen bereit hält. So erweisen sich z. B. die Haustafeln als eine erste Antwort auf die Frage, „wie die Glieder der christlichen Gemeinde auf dem Boden dieser Welt in ihren gesellschaftlichen Funktionen leben und sich verhalten sollen". Wendland, der seinen theologischen Ort „zwischen Karl Barth und Paul Tillich" bezogen hat, scheut sich auch nicht, den Begriff des Naturrechtes (allerdings: „einen sehr kritischen und realistischen Begriff") zu benutzen, und ist der Auffassung, daß auch die evangelische Theologie um „gesellschaftsordnende Stiftungen Gottes" weiß, auf deren Grund die menschliche Gesellschaft lebt und die „den eigentlichen Rückhalt für ihre Institutionen" bilden. Sofern es gelingen sollte, dieses „Gottesrecht" — von der Heiligen Schrift ausgehend — noch deutlicher und klarer zu strukturieren, wird sich auch der von Müller-Armack mit Recht gekennzeichnete Schade beheben lassen, daß die Schriften der evangelischen Sozialethik bisher theologische Fachliteratur sind und noch nicht genügend in den politischen Raum hinauswirken. Es ist freilich auch heute schon so, daß etwa durch die Evangelischen Akademien, deren Mitarbeiter gerade auch die Arbeiten Wendlands gern benutzen, sein Gedankengut in die Breite wirken kann.

Zu den besonderen Problemen der industriellen Arbeitswelt gibt es neuerdings eine Reihe von Veröffentlichungen. *Hans Storck* untersucht in seinem Buch „Die Kirche im Neuland der Industrie" den Beitrag, den die Kirche gegenüber den Mächten der modernen Gesellschaft leisten kann, und bietet einen verständlich geschriebenen und darum allgemein lesbaren Aufriß der wichtigsten Gesichtspunkte. Das Buch von Professor *Arthur Rich* ist anspruchsvoller. Der Autor geht der „Bedrängnis und Bedrohung des Menschseins des Industriearbeiters in der alltäglichen Erwerbsarbeit" nach und beschäftigt sich in einer Analyse des Sozialismus ausführlich mit dessen Lösungsversuchen der sozialen Frage. Er kommt dabei zu dem Schluß, daß der Sozialismus „als totale Überwindung der sozialen Unordnung, als Verwirklichung der klassenlosen Gesellschaft reiner Mitmenschlichkeit im Arbeitsleben dieser Welt unmöglich ist", aber seine Bedeutung als „der revolutionäre, aber dabei ganz nüchterne, sachliche und selbstkritische Antrieb zu einer mitmenschlichen Gestalt der modernen Industriegesellschaft" nach wie vor besitzt.

Wenn Rich so den Brückenschlag zum Sozialismus versucht, steht bei *Ernst Michel* in seinem vielschichtigen Buch „Der Prozeß ‚Gesellschaft contra Person'" die Auseinandersetzung mit dem Liberalismus im Mittelpunkt. Da der Liberalismus in seiner Wurzel stark individualistisch ist, hat er — nach Meinung des Autors — einen wesentlichen Anteil an der Desintegration der modernen Gesellschaft. Die bloße „Verflechtung der privaten wirtschaftlichen Tätigkeit von Individuen auf der Grundlage von Gewerbe- und Vertragsfreiheit" löste die alte Volksordnung auf und ließ den modernen gewerblichen Betrieb „als eine für die Volkszerstörung und die sozialen Spannungen entscheidende Kollektivform"

entstehen. In diesem Betrieb „trat an die Stelle des sozialen das nur technische Miteinander". Der Arbeiter wurde „als bloß anstellige Arbeitskraft unter Verzicht auf die Beanspruchung seiner eigentlich menschlichen Qualitäten, seiner sittlichen Anlagen und Bedürfnisse" in den Arbeitsprozeß eingefügt und dieser seelisch entleert. Dem gegenüber sei es dringend nötig, die menschliche Person wieder in ihrer sozialen Natur ernst zu nehmen, sie den Ordnungen neu einzufügen und sie dazu fähig zu machen, Ordnungen selber zu verantworten. Dabei können jene Kräfte eines geläuterten Liberalismus, denen es „um den Lebensbereich der Person, um Geistes- und Gewissensfreiheit, um persönliche Verantwortung und ihr Betätigungsfeld" geht, nach wie vor einen wichtigen Beitrag leisten und ihr besonderes Erbe in die moderne Sozialgestaltung einbringen.

Das Buch von *Hans Asmussen* „Über die Macht" scheint zunächst aus dem Rahmen unserer Betrachtung herauszufallen. Das, was der Autor über einzelne Gegenwartsprobleme (Wirtschaft, Presse etc.) sagt, ist nur eben angedeutet und würde einer breiteren und gegründeteren Analyse bedürfen. Aber hier liegt nicht der Schwerpunkt des Buches. Es geht Asmussen vielmehr darum, „die Christen anzuregen, über die Macht nachzudenken", und er hat damit eine der entscheidenden Hintergrundsfragen des gesellschaftlichen Geschehens unserer Tage aufgegriffen. Der Protestantismus steht — auch darin hat Müller-Armack durchaus recht — weithin zur Macht in einem gebrochenen Verhältnis. Auf der einen Seite wird Macht unvoreingenommen und im Sinne sogenannter Eigengesetzlichkeit weltlicher Bereiche ausgeübt, auf der anderen Seite fehlt bei solchem Machtgebrauch das theologisch gute Gewissen.

Asmussen zeigt eindringlich, daß seit Beginn der Schöpfung Macht gegen Macht und Kraft gegen Kraft stehen, und daß Gott dem Menschen Macht delegiert hat, die es auszuüben gilt, wenn sie nicht „auf der Straße liegen" und dann von Abenteurern wie Hitler aufgegriffen (und mißbraucht) werden soll. Freilich: Gott will die Macht nicht beim Menschen lassen, sondern „alle Macht, die Gott je delegierte", soll ihm wieder zugeordnet werden. Besonders wichtig ist das „Nachwort, das man lesen sollte". Es setzt sich mit dem „Geist" und mit den „Geistern" auseinander, die hinter den gesellschaftlichen Systemen stehen, und lenkt den Blick auf den Endkampf der Engel mit den bösen Gewalten der Hölle, wie ihn die Offenbarung schildert.

Auch bei allen Problemen der Neuordnung der Gesellschaft dürfen wir nicht vergessen, daß wir es in unseren Bemühungen um die rechte Gestalt der irdischen Dinge niemals nur „mit Fleisch und Blut" zu tun bekommen, sondern „mit Mächtigen und Gewaltigen — nämlich mit den Herren der Welt, die in dieser Finsternis herrschen, mit den bösen Geistern unter dem Himmel" (Eph. 6,12). Diese Einsicht schützt vor einer falschen, rational bestimmten Betriebsamkeit und lenkt das Augenmerk darauf, daß die soziale Wirksamkeit der Christenheit nicht zuletzt von der Stärke ihrer Glaubenskräfte abhängt. W. B.

Die Problematik einer christlichen Demokratie

Wolf-Dieter Marsch, Christlicher Glaube und demokratisches Ethos, dargestellt am Lebenswerk Abraham Lincolns. Ein Beitrag aus der Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika. Studien zur evangelischen Sozialtheologie und Sozialethik Bd. 2 Furche Verlag, Hamburg 1958, 246 S., 16,80 DM.

„In der Bestimmung unseres Landes zu einer freiheitlichen friedlichen Demokratie, welche sich über die ganze Welt ausbreiten soll, ist zugleich die Bestimmung des Protestantismus, ja die Bestimmung aller Nationen der Welt beschlossen." Den Amerikanern hat Gott diese neue Welt anvertraut, damit sie hier ein Exempel der Freiheit für die ganze Welt geben, ein Exempel für die gelebte und religiös durchdrungene Demokratie. Das Glück Amerikas ist zugleich das Glück „des ganzen Menschengeschlechts". Diese Sätze, die teils wörtlich, teils dem Sinne nach von Alexander Campbell (1788—1866), dem Begründer der ‚Disciples of Christ' stammen, sind von einer ungewöhnlichen Repräsentativität für das Problem der christlichen Demokratie im Zeitalter des progressiven Liberalismus, wie er uns in den USA vor Augen steht. Dabei ist die Aktualität der zitierten Sätze in unseren Tagen, in denen das politische Sendungsbewußtsein der westlichen Welt in den großen ideologischen Auseinandersetzungen mit dem Osten weithin lebendig, wenn auch für europäische Betrachter nicht unproblematisch ist, nicht zu übersehen.

Die Untersuchung von Marsch über Abraham Lincoln, deren erster Teil ein äußerst instruktives Kapitel über die Entwicklung von der puritanischen politischen Gottesreichsvorstellung bis zur liberalen Demokratie des vorigen Jahrhunderts enthält, führt in die historische Dimension der Problematik der christlichen Demokratie. Der Leser bekommt dabei einen Einblick in die tiefe Verschlungenheit christlicher und politischer Programmatik und Handlungsimpulse, die diesen frühen Abschnitt des entstehenden amerikanischen politischen Gemeinwesens kennzeichnet.

Der Hauptteil der Untersuchung beschäftigt sich jedoch mit Abraham Lincoln selbst, seinem politischen Werdegang, vor allem aber seinem Verständnis des politischen Handelns als demokratischer Präsident. Da es ja bekanntlich äußerst schwierig ist, eine zureichende und erschöpfende Einordnung Abraham Lincolns gerade im Zusammenhange einer geistesgeschichtlichen und religiösen Betrachtung zu finden, verfolgt Marsch, wenn wir seine Intention richtig verstanden haben, mehr die Absicht, das Lincolnsche Lebenswerk als ein Exemplum christlichen Demokratismus amerikanischen Geistes zu beschreiben und diese amerikanische christliche Demokratie wiederum als Folie für eine systematische Fragestellung der politischen Ethik zu verwenden. Eine solche Betrachtungsweise, die den historischen Gegenstand zugleich als Beispiel, als weltgeschichtliche Demonstration einer systematisch-theologischen Frage nimmt, hat ihre Vorteile, aber auch ihre Nachteile. Der Vorteil der vorliegenden Untersuchung besteht eindeutig darin, daß der Leser die ihm vielleicht nicht sehr vertraute oder gar fremde politisch-historische Materie ständig unter Hinweis auf die mit ihr gestellten grundsätzlichen Probleme dargestellt bekommt. So erhält die Untersuchung durch eine straffe systematische Einteilung bereits eine der allgemeineren Absicht dienende Form. Besonders wichtig aus den die Darstellung interpretierenden Gedanken ist vielleicht neben der für das demokratische Wesen überhaupt grundlegenden Spannung von Freiheit und Gleichheit, von Individuum und Gemeinschaft das von Marsch mehrfach betonte utopische Element des demokratischen Glaubens. Dieser utopische Gehalt der auf eine neue, auf eine gute Gesellschaft gerichteten, zutiefst zukunftsbestimmten demokratischen Idee enthält ohne Frage einen der stärksten Impulse politischen Handelns in der Neuzeit überhaupt. Seine Kraft demonstriert Marsch an der Auseinandersetzung Lincolns mit der Sklaverei, dem Kernstück des amerikanischen Bürgerkrieges.

Ein Nachteil der auf den systematischen Gehalt drängenden Darstellung macht sich besonders im Schlußteil bemerkbar, wo Marsch unter dem Titel „Freiheit und Gerechtigkeit im Ethos der demokratischen Gesellschaft" die möglichen Ansätze und Probleme einer Theologie der Gesellschaft erörtert. Der Versuch einer transcendentalen „Öffnung" des demokratischen Ideengehaltes auf die Zukunft des Reiches Gottes hin entspricht zwar dem futuristisch ausgerichteten theologischen Denken. Die Demokratie lebt als „Dauerreformation aus der Vision und den Maximen des Reiches Gottes. Der Prozeß staatlicher Integration findet keinen Abschluß in der Immanenz. Er ist offen für die transcendente Gerechtigkeit". In diesem Schlußteil, der viele anregende Gedanken enthält, fehlt doch aber durchgehend das Gewicht des Historischen, von dem die Untersuchung ihren Ausgangspunkt genommen hat, das aber zugleich auch der einzige Wurzelboden ist, von dem her die Christlichkeit politischen Handelns und demokratischen Ethos erwiesen werden kann. Marsch läßt sich sehr stark von der Frage nach der *Struktur* demokratischen und christlichen Denkens leiten, während diese doch immer nur die Abstraktion von einer konkret geschehenden Geschichte ist, in deren Zusammenhange es allein möglich geworden, aber vielleicht auch wieder unmöglich geworden ist, christliche Demokratie zu glauben. Denn die *Struktur* demokratischen Gemeinwesens lebt offenbar in vielen Formen fort. Aber fraglich ist, ob die entscheidenden *Impulse* weiterleben, die geschichtlichen Impulse, die im Christentum ihren Ort haben, ohne daß man im christlichen Glauben eine Struktur demokratischen Wesens begründet finden könnte.

Doch ist dies eine Frage, die die politische Ethik und die christliche Gesellschaftswissenschaft ganz allgemein betrifft. Wir haben es jedenfalls Marsch zu danken, daß er mit seinem Versuch an einem in Deutschland häufig unterschätzten Traditionsstrom christlichen und politischen Handelns die Fragen der politischen Ethik in historischem Zusammenhange aufgeworfen hat.

Trutz Rendtorff

Die Geschichte einer Emanzipation

Simone de Beauvoir, Memoiren einer Tochter aus gutem Hause. Aus dem Französischen von Eva Rechel-Mertens. Rowohlt Verlag, Hamburg 1960, 352 S., Ln. 18,50 DM.

Unter den vielen Schülern und Mitarbeitern des Philosophen Jean-Paul Sartre kommt wohl seiner Lebensgefährtin die größte geistige Bedeutung zu. Simone de Beauvoir hat schon früh zu Sartres neuer Lehre gefunden und sich als militante Verfechterin des atheistischen Existentialismus erwiesen. In mehreren Romanen interpretierte sie auf frauliche Art die Grundzüge der neuen Philosophie; in einem Tagebuch über eine Reise in die Vereinigten Staaten setzte sie sich mit der amerikanischen Lebensauffassung auseinander; in ihrem Buch „Das zweite Geschlecht" bemühte sie sich um die Freiheit und Mündigkeit der Frau in der modernen Gesellschaft. Nun hat sie unter dem Titel „Memoiren einer Tochter aus gutem Hause" einen Teil ihrer Lebenserinnerungen veröffentlicht, der von ihrer Kindheit bis zur ersten entscheidenden Begegnung mit Sartre reicht. Wie man hört, arbeitet auch Sartre an einer Darstellung seines Lebens, die den beträchtlichen Unterschied zwischen seiner Erziehung und seinen späteren Aufgaben aufzeigen soll.

Simone de Beauvoir liefert mit ihrer Schilderung der vornehmen Pariser Familie, in der sie aufwuchs, eine gründliche Analyse des aussterbenden Bürgertums. Gut und Böse waren die beiden obersten Kategorien, die das kindliche Universum bestimmten. Bald mußte sie jedoch feststellen, daß sich bei den Erwachsenen diese Maßstäbe verwischen, daß die ethische Welt, die man ihr als die wirkliche hingestellt hatte, nur eine künstliche Konstruktion war. Diese Unwahrhaftigkeit ihrer Familie und der Gesellschaft trieb sie schon als Kind zur Auflehnung, ja bewirkte nach ihren Worten, daß eine Intellektuelle aus ihr geworden ist. Da sie die hohlen Werte und die heuchlerische Moral ablehnte, geriet sie früh in einen Gegensatz zu der Enge ihres Elternhauses und zu den herkömmlichen Grundsätzen. Es widerstrebte ihr, jene mittelmäßige Existenz zu führen, in die alle anderen auf die eine oder andere Art einwilligten. Sie war willens, sich außerhalb der alten Geleise ein stolzes, freudiges und überlegtes Dasein aufzubauen. Ihr Weg war am Ende ihrer Schulzeit klar vorgezeichnet: sich vervollkommnen, sich innerlich bereichern und sich in einem Werk ausdrücken, das den anderen zu leben helfen würde.

Am deutlichsten läßt sich die Loslösung von der Tradition an ihrem religiösen Verhalten aufzeigen. Als Kind war sie sehr fromm und fühlte sich von der Gegenwart Gottes umhegt. Bald aber sprach ihr nur noch die Natur von Gott, und sie müht sich mit mystischem Eifer, ihrem Herzen aufs neue die göttliche Gegenwart spürbar zu machen. Eine Zeitlang erfüllte sie mechanisch die Übungen ihres Glaubens, bis sie eines Tages ohne großes Erstaunen feststellte, daß sie nicht mehr an Gott glaubte. Sie bemerkte, daß er nicht mehr in ihr Leben eingriff, und schloß daraus, daß er für sie zu existieren aufgehört habe. Sie erschauerte noch einige Male vor der Leere des Himmels über ihr und vor der Tatsache, daß sie zum Sterben verurteilt ist. Eines Nachts verlangte sie noch einmal von Gott, wenn er existiere, solle er sich erklären. Er schwieg, und seitdem richtete sie niemals wieder ein Wort an ihn. Ihre Bemerkungen lassen erkennen, daß sie nur einem mittelmäßigen Christentum begegnet war, das den Glauben zur Bestätigung der eigenen Wünsche mißbrauchte. Wieder war es das Verfälschen der absoluten Wahrheit, das sie zur Ablehnung und Auflehnung zwang. Sie ahnte aber nicht, wie sehr sie den Anschauungen des Bürgertums verhaftet blieb, als sie Gott zu einer Antwort herausfordern wollte. Wie jene lauen Gläubigen meinte sie, Gott zu einer manipulierbaren Sache erniedrigen zu können, die sich vor dem menschlichen Verstand zu rechtfertigen hätte. Diese Art von Atheismus nimmt sich für eine Schriftstellerin vom Schlage der Simone de Beauvoir reichlich dürftig aus.

Die kleine Simone war schon früh der Magie des Wortes, besonders des gedruckten Wortes, erlegen. Das Reich der Bücher bildete einen Ausgleich zu der farblosen Existenz des Stadtkindes; die Literatur bot eine Möglichkeit, sich an der Wirklichkeit zu rächen. Nachdem sie den Glauben verloren hatte, billigte sie der Dichtung sogar die Rolle eines absoluten Wertes zu. „Die Literatur begann in meinem Leben die Stelle einzunehmen, die früher die Religion für sich beansprucht hatte: sie überflutete mein Dasein ganz und gar und verklärte es. Die Bücher, die ich liebte, wurden eine Bibel für mich, aus der ich Rat und Hilfe schöpfte; ich schrieb mir lange Stellen daraus ab; ich

lernte neue Hymnen auswendig, neue Litaneien, Psalmen, Sprüche, Prophezeiungen und gab allen Begebenheiten meiner Existenz eine höhere Weihe, indem ich sie durch Aufsagen dieser heiligen Texte gleichsam sanktifizierte" (S. 180). Besonders war sie von Alain-Fourniers Roman „Le Grand Meaulnes" begeistert. Der große Kamerad des Buches verschmolz mit dem Bild ihres Vetters Jacques, der lange Zeit als der Held ihrer Kindheit und ihr fabulöser Bruder galt.

Die Zeit der Reife scheint die Träume der Kindheit zu verwirklichen. Mit einem strengen und kompromißlosen Ernst, für den sie den Grund selbst nicht recht weiß, hält die Heranwachsende an ihrem Entschluß fest, Lehrerin zu werden und sich geistiger Arbeit zu widmen. Sie braucht ein Leben, das sie verzehrt; sie hat das Bedürfnis zu handeln, sich auszugeben, ein Ziel zu haben. Ihr schwebt das Beispiel ihres Lehrers Garric vor, der sein Leben selber wählte, anstatt sich einfach einem gegebenen Los zu fügen. Im Kreis der Schüler der Ecole Normale, aus denen sich die geistige Elite Frankreichs rekrutiert, findet sie Gleichgesinnte. Sie trifft dort mit Simone Weil, Roger Vailland, Raymond Aron, Merleau-Ponty und Paul Nizan zusammen, die später im kulturellen Leben Frankreichs führende Stellungen einnehmen. Zu ihren engsten Freunden zählen ihre Schulkameradin Zasa, zwei Studenten namens Pradelle und Herbaud, und immer wieder ihre jüngere Schwester.

Eines Tages begegnet sie dem Lehramtskandidaten Sartre, von dem man sagte, daß er nie zu denken aufhöre. Sartre entspricht genau dem, was sie sich mit fünfzehn Jahren gewünscht und verheißen hatte. Sie schreibt über ihn:

„Sein Geist war immer wach. Er kannte keine Erschlaffung, Schläfrigkeit, Gedankenflucht, Abschweifung, Ermattung, aber auch keine Vorsicht und keinen Respekt. Er interessierte sich für alles und nahm niemals etwas als selbstverständlich hin. Wenn er einem Objekt gegenüberstand, so schob er es nicht um eines Mythos, eines Wortes, eines Eindrucks, einer vorgefaßten Idee willen beiseite, sondern schaute es an und ließ es nicht wieder fallen, bevor er nicht sein Wie und Wohin und jeden ihm möglicherweise innewohnenden Sinn verstanden hatte. Er fragte sich nicht, was man denken müßte oder was zu denken pikant oder interessant sein könnte, sondern nur danach, was er wirklich dachte. Er interessierte immer die Leute, die vor etwas Neuem nicht zurückschreckten, denn, ohne es auf Originalität abzusehen, geriet er nie in irgendeinen Konformismus hinein. Seine hartnäckige, naive Aufmerksamkeit griff alle Dinge mit all ihrer Unmittelbarkeit und Fülle auf" (S. 326).

Zum ersten Mal in ihrem Leben fühlte sich Simone de Beauvoir von einem anderen geistig beherrscht. In Sartres Augen war ihr frenetischer Eifer nur ein schüchternes Streben.

Nach der ersten Begegnung mit Sartre bricht die Autobiographie ziemlich abrupt ab, so unvermittelt, daß man an eine Fortsetzung glauben möchte. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß Simone de Beauvoir die Konfrontation mit sich selbst heil überstanden hat. Sie analysiert die eigenen Anlagen und Impulse ohne eitle Selbstgefälligkeit, auch die Darstellung ihrer Umwelt ist von unbestechlicher Objektivität. Zweifellos hat die Autorin ein gut geführtes Tagebuch herangezogen, anders sind die minutiösen Erinnerungen wohl kaum denkbar. Es ist bewundernswert, wie sie die vielen Einzelheiten mit persönlichem Charme, lauterer Freimütigkeit und klarer Intelligenz vor uns ausbreitet. Sie hatte sich vorgenommen, ihre Memoiren zu schreiben; unter der Hand ist etwas daraus geworden, das die reizvolle Mitte zwischen einem Entwicklungsroman und einem Rechenschaftsbericht einnimmt

Karlheinz Schauder

BERICHTE

DAS ZENTRALKOMITEE DES ÖKUMENISCHEN RATES DER KIRCHEN tagte vor kurzem in St. Andrews, Schottland. Diese Tagung war insofern besonders bedeutsam, als sie die letzte vor dem Zusammentreten der Vollversammlung in Neu-Delhi im November 1961 war und infolgedessen die kommenden Verhandlungen vorbereiten mußte. Der Sitzung des Komitees gingen die Beratungen der einzelnen Kommissionen voraus, die der bisherigen und zukünftigen Arbeit der verschiedenen Abteilungen der Exekutive galten und deren Ergebnisse dem Zentralkomitee vorgelegt wurden. Aus den vielen Einzelproblemen seien einige Hauptfragen herausgegriffen, auf die sich die Beratungen in besonderer Weise konzentrierten, und in denen unter den Mitgliedern des Komitees eine erfreuliche Übereinstimmung erzielt wurde, so daß von der diesjährigen Tagung ein wirklich neuer Impuls ausgehen konnte.

Zunächst wird der Vollversammlung in Neu-Delhi eine Änderung der „Basis" vorgeschlagen werden, die dazu helfen wird, die Mitgliedskirchen auf einer ungleich eindeutigeren Grundlage zueinander zu führen. Ihr Wortlaut soll in Zukunft lauten: „Der ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes". Da man gegenwärtig die missionarische Aufgabe der Kirche stark betont und erwartet, daß das Einswerden der Kirchen sich um so spontaner ergibt, je entschlossener sie sich um ein relevantes Zeugnis und um einen hingebungsvollen Dienst in der gegenwärtigen Welt bemühen, darf man die Frage nicht übersehen, auf welcher gemeinsamen Grundlage man in der Ökumene eigentlich steht, und was man der Welt schuldig ist.

Unter diesem Gesichtspunkt ist es ebenfalls von Wichtigkeit, daß die grundlegenden ekklesiologischen Probleme, mit denen sich die Abteilung für „Glaube und Kirchenverfassung" von jeher zu beschäftigen hatte, zentral im Blickpunkt bleiben. Dieser Abteilung wird mit Zustimmung des gesamten Zentralkomitees erneute Aufmerksamkeit geschenkt werden, was organisatorisch darin zum Ausdruck kommt, daß man beschlossen hat, ihren Arbeitsstab erheblich zu vergrößern.

Vor allen Dingen wurde aber klar ausgesprochen, daß man im Hinblick auf eine Einigung der Kirchen nicht mit einer losen Kooperation auf bestimmten Gebieten oder einer unverbindlichen Föderation zufrieden sein kann. Man hat vielmehr eine kirchliche Einheit im Auge, deren sichtbare Verwirklichung vor allem auf lokaler Ebene erreicht werden soll. „Die Einheit, die Gott will und die er als Gabe seiner Kirche geschenkt hat, bringt alle die, die Christus Jesus als Herrn bekennen, zu einer einander verpflichtenden Gemeinschaft zusammen. Und das geschieht durch die eine Taufe, durch das Festhalten an dem einen apostolischen Glauben, durch die Verkündigung des einen Evangeliums, das Brechen des einen Brotes und durch das kooperative Leben der Christen, das von Zeugnis und Dienst an allen bestimmt ist . . . Für eine so verstandene Einheit haben wir zu beten und zu wirken."

Das ist ein klares Ziel, und für alle die, die fürchten, daß damit erneut die Gefahr einer zentralisierten kirchlichen Organisation gegeben ist, wurde ausdrücklich hinzugefügt, daß organisatorische Uniformität und Machtkonzentration mit dieser Konzeption von Einheit keineswegs verbunden sind. Dazu, daß der Christ der einen Konfession schließlich voll das Leben der anderen Konfessionskirche teilen kann, bedarf es nicht einer organisatorischen Uniformierung, wenngleich es natürlich den einzelnen Kirchen überlassen bleibt, ihrerseits zu neuen Zusammenschlüssen zu kommen. Und zur Zeit sind etwa vierzig solcher Zusammenschlüsse in der Welt in Vorbereitung oder jedenfalls in Erwägung gezogen.

Aber die Frage der kirchlichen Einheit darf nicht zu einem abstrakten theologischen Problem werden, das noch dazu lediglich von einigen Fachleuten erörtert wird. Das ist die ständige Gefahr der Arbeit von „Glaube und Kirchenverfassung", die hoffentlich nun — nach den Erörterungen in

St. Andrews — klarer gesehen wird. Sie muß im Zusammenhang des Lebens der Kirche in der gegenwärtigen Welt gesehen werden. Man kann z. B. über das theologische Problem der Taufe nicht anders sprechen, als daß man auch die Existenz des Getauften in einer „ungetauften Welt" mit in Betracht zieht. Andernfalls verliert man eine ganze Dimension des theologischen Problems. Darum ist es wesentlich, daß die Probleme der verschiedenen Abteilungen des Rates in den einzelnen Arbeitskreisen wirklich aufgenommen und durchgearbeitet werden.

Die Berichte von anderen Kommissionen sorgten dafür, daß diese moderne Welt mit ihren Problemen den Beratenden realistisch vor Augen trat. Den Fragen der Religionsfreiheit, der verantwortlichen Elternschaft und Familienplanung, der Hilfe für Gebiete besonderer menschlicher Not wird auch in Zukunft alle Aufmerksamkeit geschenkt werden. Man wandte sich insbesondere an die Mitgliedskirchen in Afrika und rief sie auf, alles zu tun, um den neu entstehenden Nationen zu einer „verantwortlichen Unabhängigkeit" zu helfen. Hier wird die für Dezember dieses Jahres in Südafrika geplante Kirchenkonferenz hoffentlich von weitreichender Bedeutung sein, speziell für die gespannte Lage in der Union. Man sprach sich dafür aus, im internationalen politischen Leben Bedingungen zu schaffen, die es den 650 Millionen Chinesen erlauben, „die Vorteile und Verantwortung zu teilen, die allen Gliedern einer internationalen Gemeinschaft gemeinsam sind", und auf diese Weise wirksamer für Abrüstung und Unterbindung von Atomwaffenversuchen einzutreten.

Gewiß, das sind Beschlüsse, Worte! Aber man hatte den Eindruck, daß hinter vielen dieser Beschlüsse eine Bereitschaft von Kirchen stand, für das Gesagte einzustehen. Ökumenischer Rat und ökumenische Bewegung werden ganz besonders in Asien an dem gemessen werden, wofür sie einstehen und worin sie handeln. Die Tagung in St. Andrews gab den Eindruck, daß man sich dessen bewußt ist, und daß die aller Wahrscheinlichkeit nach kommende Integration zwischen Ökumenischem Rat und Internationalem Missionsrat in Neu-Delhi den Willen der Kirchen zu missionarischer Verantwortung zum Ausdruck bringen wird.

Hans Heinrich Wolf (Bossey)

BALLONREISEN sind merkwürdigerweise noch nicht modern geworden. Erst sie würden uns den Traum vom Fliegen vollkommen erfüllen, jenen uralten Traum der Menschen, der uns den Düsenclipper eingebracht hat. Wer trotz aller geräuschvollen Realisierung des Ikarustraumes dennoch vom Fliegen zu träumen vermag, der schwebt, wenn er träumend fliegt. Im Düsenclipper aber schwebt man nicht, sondern rast. Deshalb ist der Traum vom Fliegen noch lange nicht ausgestanden. Das werden erst die Ballonreisen zuwegebringen. Zunächst freilich muß man noch ins Kino gehen, wenn man schwebend reisen will.

Der Franzose Lamorisse, der uns das unvergessene Märchen vom roten Luftballon auf die Leinwand zauberte, hat inzwischen unter dem Titel „Le Voyage en Ballon" einen abendfüllenden Film gedreht, den man allen noch Träumenden von Herzen empfehlen möchte. Lamorisse gehört zu den Sonderfällen unseres Zeitalters. Er gondelt über die Erde dahin, als hätte er noch nie etwas von Raketen und ähnlichem Überschallspuk gehört. Und da Postkutschen auf den Autostraßen nicht mehr recht fahren können, hob Lamorisse sich in die Lüfte. Die Gemächlichkeit seiner Ballonreise ist im Zeitalter des Tempos herausfordernd.

Leute mit überreizten Nerven werden den neuen Film von Lamorisse unerträglich finden. Aber wenn nicht alles täuscht, hat Lamorisse genau das mit seiner Filmreise im Ballon beabsichtigt. Man fängt wieder an, vom Fliegen zu träumen. Die Erde ist nämlich unglaublich schön in dem Ballonfilm von Lamorisse. Nun wissen wir freilich längst, daß es einen unaufhebbaren Zusammenhang zwischen der Liebe und der Schönheit gibt. Nichts ist schön, was man nicht liebt. Wahrscheinlich spinnt uns Lamorisses Film deshalb so völlig ein, weil es der Film eines Liebhabers ist, eines ganz stillen, ganz bescheidenen Liebhabers, dessen Liebe sich auf das Staunen beschränkt. Jedermann im Kino wird alle paar Minuten fast erschrocken sein über die Schönheiten der Erde. Dabei ist Lamorisse gar nicht so schrecklich weit geflogen, bloß ein bißchen über Frankreich dahin mit einem kleinen Abstecher zum Montblanc und an die Riviera. Dazu hat er sich dann ein paar hübsche Abenteuer einfallen lassen, eine

Hirschjagd zu Pferde zum Beispiel mit einer kläffenden Hundemeute, und der gelbe Ballon gleitet über dem flüchtenden Hirsch dahin, indessen der kleine Lamorisse, den wir aus dem roten Luftballon kennen, den Hirsch in die rechte Fluchtrichtung drängt und die Jäger hoch zu Roß gar schändlich täuscht mit Winkzeichen aus den Lüften.

In der Bretagne wird gerade eine Dorfhochzeit gefeiert. Der Ballon landet haargenau neben der Festtafel auf dem Rasen. Eine neugierige Brautjungfer in bretonischer Tracht fliegt plötzlich ganz allein mit dem Ballon davon. Und quer über Weiden und Hecken jagt die ganze Hochzeitsgesellschaft hinter dem Ballon her. Am Ende des Films gibt es noch einmal eine so köstliche Jagd. Diesmal ist es der Knabe Lamorisse, der mutterseelenallein in der Gondel unter dem Ballon dahintreibt. Die Geschichte sieht sehr bedenklich aus, denn der Ballon schwebt geradenwegs auf das offene Meer zu. Da schmuggelt sich der junge Gehilfe des Ballonfahrers, der mit dem Picknick und mit Luftmatratzen in einem liebenswert altmodischen Auto dem Ballon folgt, in ein Flugzeug amerikanischer Fallschirmjäger und springt über dem Ballon ab. Lauter solche unwahrscheinliche Geschichten hat Lamorisse sich zu seiner Ballonreise einfallen lassen. Er wünschte offenkundig, daß sie nicht allzu wahrscheinlich wären. Auch macht er gar keinen Hehl daraus, daß diese netten Zwischenfälle eigens für seinen Film inszeniert wurden. Er betont das geradezu, damit nur ja niemand auf den Einfall käme, Lamorisse wolle uns weismachen, daß es derlei spielerisch heitere Vorfälle im Zeitalter der Düsenclipper tatsächlich noch gebe.

Der Film „Die Reise im Ballon" ließe sich leicht als bare Romantik abfertigen, als die Luftschifferei eines verträumten Mannes, der den Anschluß an das zwanzigste Jahrhundert verpaßt hat. Ganz so einfach wird man jedoch mit diesem liebenswerten „Luftikus" Lamorisse nicht fertig, denn er hat sich für seine Ballonreise die raffinierteste Filmkamera im Dyaliscope-Verfahren verschrieben und alle nur denkbaren technischen Kniffe der Filmfotografie bemüht, um uns das Staunen über die Schönheiten der Erde recht gründlich beizubringen. Seine Liebe zur Schönheit der Erde war bei der Wahl ihrer Mittel nichts weniger als romantisch, denn sie bediente sich der abgefeimtesten optischen und technischen Mittel, um recht ansteckend zu wirken. So hat denn der Film „Die Reise im Ballon" neben der liebenswerten romantischen Attitüde noch eine zweite Weise der Faszination. Die Fotografie hat in diesem Film in der Farbe und in der Raumplastik des Bildes einen Grad der Vollkommenheit erreicht, der beinahe erschreckend wäre, falls der Kameramann nicht ein so empfindsames Gespür für ästhetische Bildwirkungen gehabt hätte. So triumphiert denn über alle technische Vollkommenheit der Fotografie doch immer die Schönheit des Bildes, die natürliche Schönheit der Erde. Die Bildfolge vom Flug der Flamingos, aus der Gondel des Ballons aufgenommen, wäre es wert, gesondert und gleich mehrmals hintereinander vorgeführt zu werden. Sie hat den keuschen Zauber früher chinesischer Aquarelle und ist in dem ästhetischen Spiel mit dem Bildraum der Breitwand geradezu erregend, mitten in einem köstlich geruhsamen Film ein kleines Kabinettstück filmischer Kunst. Heinz Beckmann

RANDBEMERKUNGEN

Demokratie von unten

Alljährlich tritt in den USA eine Jury zusammen, um über die Verteilung von zehn Preisen zu entscheiden. Dieses Preisausschreiben trägt den Namen „All America Cities", es wird von „The National Municipal League" und der finanzkräftigen Illustrierten „Look" veranstaltet. An diesem Preisausschreiben sind zwei Dinge bemerkenswert: Erstens, es wendet sich nicht an einzelne Genies, auch nicht nach werbetechnischen Gesichtspunkten an die Enthusiasten der Lebensstandard-Ideologie. Aufgerufen sind vielmehr alle 20 000 amerikanischen Gemeinden, Städte und Dörfer. Zweitens: Die Jury prüft nicht die Quantität erreichten Wohlstands, nicht den Fortschrittseifer an sich. Es soll vielmehr die „energische, sachdienliche, intelligente Bemühung der Bürger zur Erreichung zivilisatorischer Verbesserungen in öffentlichem Interesse" belohnt werden. Das Preisausschreiben will also die Privatinitiative der Bürger wecken. Es honoriert nicht die Leistungen der Parteien, der Bürokratien, der Manager. Es sucht nach praktischen Exempeln für den organischen Aufbau der Demokratie von unten nach oben, für die Selbsthilfe der Bürger, für öffentliches Interesse, das sich nicht in Ideen und Abstimmungen erschöpft, sondern den Gemeinschaftsgeist in der unmittelbaren Umgebung des Bewohners der technischen Welt praktiziert — eben in der Gemeinde. Im vergangenen Jahr nahmen rund hundert amerikanische Städte, kleine und große, an diesem Wettbewerb teil. Für die Endausscheidung wählt ein Expertenkomitee 22 Bewerber aus, die Repräsentanten vor die zwölfköpfige Jury senden, um die „story" ihrer Stadt zu erzählen. Verständlicherweise senden die Bürger gewöhnlich ihren Bürgermeister oder einen der Stadtdirektoren; oft wählen sie aber auch einen aus ihrer Mitte aus, der nicht in der Stadtverwaltung sitzt. Santa Fe Springs in Kalifornien hatte im vergangenen Jahr eine besonders gute Idee: diese Stadt schickte eine Gruppe von Oberschülern und Oberschülerinnen — offensichtlich sind die Oberschüler und Oberschülerinnen von Santa Fe Springs nicht unorientiert über die Dinge, die in der Gemeinde vorgehen und dort groß und klein interessieren. Und was interessiert groß und klein?

Den 1. Preis erhielt die Stadt Alton in Illinois. Alton ist keine arme Stadt. Die Geschäfte gehen gut. Arbeitslosigkeit gibt es kaum. Im Grunde waren es nur zwei Dinge, die nicht in Ordnung waren: Feuerschutz und Kanalisation. Die Leute von „The Greater Alton Association of Commerce", einer privaten Handelsorganisation also, setzten sich zusammen und entwarfen einen Verbesserungsplan, und die „League of Woman Voters" — eine ziemlich einflußreiche Organisation drüben — startete eine Kampagne für einen Wechsel im Stadtrat. Man gründete einen Klub, „The Alton Citizens for Better Government", und nach fünfzigjähriger Apathie in öffentlichen Dingen begann in Alton ein reges politisches Leben. Die nun gemeinschaftlich zusammenarbeitenden Bürger wählten sich eine Stadtverwaltung und stellten einen Stadtdirektor nach ihren Gesichtspunkten an. Sie kümmerten sich um das Steueraufkommen, sorgten für verbesserte Straßenbeleuchtung und für die Modernisierung der Kanalisation. — Es ist deutlich, was die Jury für preiswürdig befindet, und was die Oberschüler und groß und klein interessiert: daß jedermann sich für „seine" Gemeinde verantwortlich fühlt und endlich aufhört, die Dinge Bürokratien zu überlassen.

Den 2. Preis erhielt De Soto, Montana. Diese Stadt geriet in schwere Sorgen, als 1958 zwei von den drei Fabriken schließen mußten; die dritte ging zu Kurzarbeit über. 80 Prozent der Arbeitsstellen fielen aus, das Steueraufkommen sank rapid. Aber die Bürger warteten keinen Augenblick auf die staatliche Hilfe. Es war ja „ihre" Stadt, die in Not war. Sie griffen in ihren privaten Sparstrumpf, brachten 300 000 Dollar auf und gründeten eine neue Korporation, die sich energisch und erfolgreich bemühte, neue Unternehmen in die Stadt zu ziehen. Eine der neuen Industrieanlagen, die offensichtlich verpachtet werden soll, gehört der Stadtbücherei von De Soto. Zur Zeit der Preisverteilung waren die Bürger gerade dabei, auf eigene Initiative hin, diese rund 20 000 Quadratmeter umfassende Anlage

zu renovieren. „Das war für uns der Beginn einer neuen Zeit", sagte der Bürgermeister Jeremiah Nixon vor der Jury.

Den 3. Preis erhielt East St. Louis in Illinois. Diese Stadt hatte keinen besonders guten Ruf. Nicht weit vom Rathaus wirkte ein Wett-Syndikat, es gab ein nicht besonders erfreuliches Vergnügungsviertel. Die äußeren Stadtbezirke verwandelten sich langsam aber sicher in Slums, und einzelne Industriebetriebe begannen auszusiedeln. Die Beziehungen zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern verschlechterten sich genau im Zusammenhang mit diesen Entwicklungen. 1957 griffen die Bürger zur Selbsthilfe. Sie gründeten eine Union aller interessierten Organisationen und Privatpersonen. Die Resultate: Die Beziehungen zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern wurden durch einen Code ethischer Grundsätze stabilisiert. 1500 neue Arbeitsplätze wurden geschaffen. Die Ziffer der Neubauten verdoppelte sich. Die Stadt hat auf Drängen der Bürger ein 7-Millionen-Dollar-Schulprogramm verwirklicht, für 2 Millionen Dollar wurden Grünanlagen gebaut. Das ist natürlich, verglichen mit anderen Städten, nicht so sehr viel. Aber es kam nicht auf die Quantität an, sondern auf die Qualität. Der Gemeinsinn der Bürger wurde belohnt.

In allen Gemeinden, die Preise erhielten, wurden ähnliche Leistungen des Gemeinsinns erzielt. In Fargo, Norddakota, sind mehrere hundert Bürgerinnen einige Wochenstunden freiwillig mit fürsorgerischen Aufgaben beschäftigt. Lamar, Colorado, ein Städtchen von 8500 Einwohnern, bedroht vom „Dust Bowl", von den Staubstürmen der Prärie, machte aus sich eine Fremdenverkehrsstadt. Es wurden gebaut: Brunnen, Wasserreservoire, Kanalisation, Flughafen, Schwimmbad, ein neues Krankenhaus. In Santa Fe Springs war jede zehnte Familie an Untersuchungskommissionen beteiligt, die Empfehlungen für die Verwaltung ausarbeiteten. Jede vierte Familie beteiligte sich aktiv an der Wahlkampagne, die die geeigneten Männer zur Verwirklichung der Empfehlungen in den Stadtrat brachte. In Vallejo, Kalifornien, wurde aus Nachbarschaftsversammlungen der Zusammenschluß von siebzehn teuer verwalteten Einzelgemeinden zu einer einzigen, billiger verwalteten geboren. — Und so setzt sich alljährlich vor der Jury ein Mosaikbild eines Gemeindegeistes zusammen, der etwas verrät von einer Möglichkeit, wie die Welt von morgen sein könnte. Daß die Jury von Dr. George Gallup, dem Direktor des amerikanischen Meinungsbefragungsinstituts zu Princeton in Neu Jersey, angeführt wurde, ist ebenfalls ein gutes Omen.

Die amerikanischen Verhältnisse lassen sich schlecht auf Westdeutschland anwenden. Vermutlich gibt es in den meisten Städten und Gemeinden hierzulande kaum Mißstände der Art, wie sie drüben das selbstverantwortliche Handeln der Bürger auf den Plan riefen. Vermutlich funktionieren bei uns die Bürokratien und die Verbände von oben viel besser. So ist in der Regel ein Eingriff von unten weder nötig noch erwünscht. Amerika hat es — was Wohlstand und Fortschritt anbelangt — durchaus nicht in allen Teilen der USA besser als wir. Und doch muß man neidisch werden, wenn alljährlich die Preise verteilt werden, die einen Bürgergeist belohnen, der hierzulande selten wurde.

Vielleicht sollten sich die deutschen Illustrierten und der Industrieverband sowie die Gewerkschaftsorganisation einmal zusammenfinden und — ganz unter Berücksichtigung unserer besonderen Verhältnisse — einen ähnlichen Preis in der Bundesrepublik ausschreiben. Wie wäre es übrigens mit einem Preisausschreiben, das einmal nüchtern und wohlwollend nach Kirchengemeinden ausblickt, die von unten her ein reiches Leben entfalten? Es wäre nachgerade wünschenswert, einmal den degenerierten Agon mitteleuropäischer Preisausschreiben in eine gute Sache zu verwandeln.

Bruno Pohl

König und Königin

Zu den beiden neben Seite 768 dieses Heftes abgebildeten Figuren hat Henry Moore selbst einen Kommentar geschrieben, den Michel Seuphor in seinem Werk über „Die Plastik unseres Jahrhunderts" abdruckt. Es heißt da: „Die Gruppe ‚König und Königin' hat mit den Königen und Königinnen unserer Tage nichts zu tun, sie hängt vielmehr mit der archaischen und primitiven Vorstellung vom König zusammen. Der Schlüssel zur Gruppe ist vielleicht der Kopf des Königs, eine Kombination aus Schädel und Krone, Gesicht und Bart. Er erweckt etwas leicht Pan-haftes, beinahe Tieri-

sches in der Vorstellung und dennoch, glaube ich, etwas Königliches. Wie mir die Gruppe in den Sinn kam, weiß ich nicht, es mag sein, daß die Geschichten, die ich in den letzten ein oder zwei Jahren meiner Tochter vorgelesen habe und in denen häufig Könige und Königinnen vorkamen, mich für das Thema empfänglich gemacht haben."

Die Gruppe ist ein vorzügliches Beispiel für den Verwandlungsprozeß einer Vorstellung im Kopfe des Künstlers. Moore sind die Figuren von König und Königin im Märchen genau so geläufig wie die, welche die Filmregisseure ihrem Publikum vorsetzen. Ihm liegt jedoch nichts am romantischen Bild der Filme, noch am lieblichen der Kinder. Er sucht in seinen Figuren Größe, Macht, Energie und Vitalität.

Seine Grundanschauung ist, daß alles im Leben Konflikt sei und daß große Kunst diesen Konflikt unvermindert aufweisen müsse. Dieser Konflikt zeigt sich hier in dem Widerspruch zwischen den menschlichen Körpern und ihren Köpfen. Moore erreicht ihn, indem er abstrakte und menschliche Elemente miteinander zu verschmelzen sucht. Er möchte „die abstrakten Grundsätze der Plastik so intensiv wie möglich mit der Verwirklichung seiner Idee in Verbindung bringen". Dazu dient ihm hier die seltsame Montage von Tierischem, Steinernem und Menschlichem.

Die Köpfe mit ihren Löchern wirken wie Montagen von Knochen und ausgewaschenen Steinen. Der kraftvolle Kopf des Königs wird durch vorspringende Kanten von Kinn und Bart und einer hornartigen Krone gegeben. Das weichere Antlitz der Königin erreicht Moore durch Zurücknahme des Kinns und Konzentrierung auf die kurze Nase. Die Assoziationen von Knochen, Kiesel, verwaschenem Stein und Hörnern am Menschenkopf weisen auf die tierähnlichen Götter ägyptischer Plastiken hin. Man erinnert sich der löwenköpfigen Göttin Sachmet. Der Bildhauer möchte, daß hier Erde, Stein und Menschlich-Psychologisches eine innige Verbindung eingehen. „Alles was ich zusammenfügen will, nehme ich gerne an", sagt er und fährt fort: „In den Köpfen von König und Königin steckt eine Mischung verschiedener Wirklichkeitsgrade. Ich sagte mir nicht ‚jetzt will ich den Kopf anders machen', es war einfach so, daß ich die Absichten, die ich bei der Arbeit verfolgte, in der Schädelzone zusammenfassen und ‚wesentlich' machen konnte."

Henry Moores Lieblingsthema ist Plastik im freien Landschaftsraum. Ihm ist es dabei gleichgültig, um welche Landschaft es sich handelt. Der größte Teil seiner Arbeiten ist deshalb für den Freiraum entworfen. Die Folge davon ist, daß er der formalen Übermacht der Natur Formen von einfacher und zwingender Primitivität entgegensetzen muß. Am liebsten möchte er plastische Formen und Räume unzertrennlich machen. Die Brücke der Verbindung von Form und Freiraum gibt er in unseren beiden Figuren durch eine Vermischung von Kompaktem und Flächigem. So wirkt es, als ob fließende Luft leicht um die Figuren spielte und an ihren Oberflächen zehrte, und diese Oberflächen wirken teils wie fester Stamm, teils wie schwankendes Rohr.

Moore erreicht die seltsam eindringliche Wirkung durch sein klares Wissen um die Kraft der Abstraktion. „Meine Plastik", sagt er, „rückt immer mehr von der Wiedergabe ab, sie wird immer weniger die äußere Kopie, sie wird, was manche Leute abstrakt nennen würden, aber sie bewegt sich nur deswegen in dieser Richtung, weil ich überzeugt bin, solcherart den menschlich-psychologischen Gehalt meines Werkes mit größter Unmittelbarkeit und Eindringlichkeit zum Ausdruck bringen zu können."

Curt Seckel

Henry Moore, König und Königin, 1952. Bronze 164 cm. Museum im Middelheim-Park, Antwerpen. Unsere Abbildung haben wir, geringfügig verkleinert, mit Genehmigung des Verlags DuMont Schauberg dem zitierten und auf Seite 769 dieses Heftes besprochenen Buch von *Michel Seuphor* über „Die Plastik unseres Jahrhunderts" entnommen.

Zwiesprache

Die Vorgänge im Kongo, über deren Hintergründe unser Leitartikel berichtet, lassen die Stimmen aller derer an Gewicht gewinnen, welche die Mentalität der afrikanischen Bevölkerung aus langjähriger Erfahrung kennen. Einer der Bedeutendsten von ihnen ist der Urwalddoktor *Albert Schweitzer*. Für ihn ist es klar, daß der Weiße es den Farbigen spüren lassen muß, daß er ihn als Menschen achtet. Allerdings sei es dann eine Frage der Zweckmäßigkeit, „wieviel sich davon in den Formeln des täglichen Verkehrs auszudrücken hat ... Der Neger ist ein Kind. Ohne Autorität ist beim Kinde nichts auszurichten. Also muß ich die Verkehrs-

formel so aufstellen, daß darin eine natürliche Autorität zum Ausdruck kommt. Den Negern gegenüber habe ich dafür das Wort geprägt: ‚Ich bin dein Bruder, aber dein älterer Bruder'."

Das schon 1921 erschienene Buch „Zwischen Wasser und Urwald", aus dem dieses Zitat ebenso wie die Lesefrucht auf Seite 727 stammt, liegt jetzt zusammen mit den Büchern „Aus meiner Kindheit und Jugendzeit" und „Briefe aus Lambarene" in einem Sammelband autobiographischer Schriften Schweitzers mit dem Titel „Selbstzeugnisse" vor (C. H. Beck Verlag, München 1959, 397 Seiten, Gln. 8,20 DM). Man wird sich freilich fragen müssen, ob die damalige Sicht auch heute noch in allem zutrifft. Vieles, was Schweitzer sagt, ist aber nach wie vor für die afrikanischen Verhältnisse aufschlußreich.

In der gleichen gediegenen und ansprechenden Form hat der Beck-Verlag auch Albert Schweitzers Buch „Kultur und Ethik" (Sonderausgabe mit Einschluß von „Verfall und Wiederaufbau der Kultur". Kulturphilosophie I. und II. Teil, 1960, 372 S., Gln. 9,80 DM) und *Oswald Spenglers* „Der Untergang des Abendlandes" neu herausgebracht, letzteres in einer gekürzten Fassung (herausgegeben von Helmut Werner, 1959, XV, 400 S., Gln. 12,80 DM). Beide Werke sind ungefähr im gleichen Zeitraum konzipiert worden und ähneln einander im kulturkritischen Ansatz. Schon der erste Satz der Schrift Albert Schweitzers entspricht dem Titel des Buches von Spengler: „Wir stehen im Zeichen des Niedergangs der Kultur". Aber während Schweitzer mit einem optimistischen Aufruf schließt, den Kulturverfall in einer „welt- und lebensbejahenden Weltanschauung" aufzuhalten, setzt sich Spengler von aller „Vogelstrauß-Philosophie des Idealismus" ab und versucht, an Goethe und an Nietzsche inhaltlich geschult, jenseits allen Optimismus eine „Philosophie des Schicksals" aufzubauen, für die die Härte des Lebens wesentlich ist, „nicht der Begriff des Lebens". Manches, was in diesen Büchern steht, ist heute überholt. Es wird sich niemand mehr Schweitzers kulturprotestantischen Ansatz zu eigen machen wollen, der Christentum und Vernunft identifiziert. Auch Spengler liest man heute mit anderen Augen. Trotzdem ist es wichtig, daß wir bei Deutung unserer eigenen Position die großen Deutungsentwürfe der Zeit nach dem ersten Weltkrieg vor Augen haben.

Mit dem Aufsatz von Professor Dr. Karl *Buchheim* über „Die Freiheit des Menschen im Staat" möchten wir einen Beitrag zu der lebhaften Diskussion über die Stellung des Christen zur Obrigkeit leisten, die seit einiger Zeit innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland geführt wird. Die geschichtlichen Tatsachen, die der Münchner Historiker hier ausbreitet und interpretiert, eröffnen deutliche Ausblicke ins Grundsätzliche.

Die österreichische Dichterin Juliane *Windhager* wurde 1957 mit dem Trakl-Preis der Salzburger Landesregierung ausgezeichnet. Die beiden Gedichte, die wir auf Seite 754 abdrucken, stammen aus ihrem Band „Die Disteltreppe" (Otto Müller Verlag, Salzburg 1960, 128 S., 9,80 DM). Ihre meist in freien Rhythmen geschriebenen Verse zeichnen eine verwunschene, ja magische Welt und lassen im Spiegel der Natur und der Jahreszeiten die Chiffren menschlicher Einsamkeit und menschlichen Leides erscheinen. Anklänge an Christliches mischen sich mit heidnischer Erdzugewandheit, Gottessuche verbindet sich mit einer sehr modernen Form des Zweifels und der Unfähigkeit zur Entscheidung:

„Schwer ist,
sich zu entscheiden –
o taube Füße,
sie schreiten zögernd,
sie sind wie Blei
unterm frühen Mond."

Zw./DNF.

Mitarbeiter: Professor Dr. Karl Buchheim, München 8, Einsteinstr. 149 / Pastor Eberhard le Coutre, Hamburg-Großflottbek, Othmarscher Kirchenweg 105 / Joachim Günther, Berlin-Lankwitz, Kindelbergweg 7 / Dr. Herbert Kaufmann, Stotzheim b. Köln, Stotzheimer Str. 12 / Dr. Willy Kramp, Villigst über Schwerte/Ruhr, Rheinener Weg 27 / Frau Dr. Inge Meidinger-Geise, Erlangen, Drausnickstr. 100 / Dr. Hermann Schmidt, München 23, Düsseldorfer Straße 7

Teilhabe-Sparen

Schon mit 30 Mark monatlicher Einzahlung Beteiligung an zahlreichen Aktiengesellschaften. Fordern Sie kostenlos unseren Prospekt. E 37

Allgemeine Deutsche INVESTMENT-Gesellschaft m. b. H.

München Odeonsplatz 14 — Düsseldorf Bismarckstr. 31

Dieser Ausgabe ließen Prospekte beilegen:

Deutsche Verlagsanstalt
Stuttgart O
Neckarstraße 121

Eugen Diederichs Verlag
Düsseldorf — Köln

Flamberg-Verlag
Zürich/Schweiz
Cramerstraße 17

Furche Verlag
H. Rennebach K.G.
Hamburg 36
Dammtorstraße 27

Kösel-Verlag
München 15
Kaiser-Ludwig-Platz 6

Lettner-Verlag GmbH.
Berlin-Dahlem
Podbielskiallee 56

Karl Barth

Die Verheißung

Lukas 1

2. Auflage. 84 Seiten.
Kartoniert 3,90 DM

Diese schöne Auslegung des ersten Kapitels aus dem Lukasevangelium ist tröstlich, einfach und aufschlußreich. 1935 zum erstenmal erschienen liegt dieses Bändchen nun in hübscher Ausstattung unverändert vor. Ein feines Geschenk.

C. H. Dodd

Das Gesetz der Freiheit

Glaube und Gehorsam nach dem Zeugnis des Neuen Testaments.

Aus dem Englischen. 96 Seiten.
Leinen 6,80 DM

In klarer und eindrucksvoller Weise werden hier wichtige Fragen und Erkenntnisse allgemeinverständlich dargelegt. Im besonderen geht es um die Frage nach dem Verhältnis der christlichen Botschaft zu unserem Verhalten im Alltag, um Glauben und Gehorsam. „Ein kleines Buch mit großer Weisheit, man muß es besitzen und immer wieder lesen." Times

Daniel T. Niles

Die Botschaft für die Welt

Aus dem Englischen. 112 Seiten.

Kartoniert 5,40 DM

Die Weltmission der Kirche wird in ihrer geschichtlichen wie auch in ihrer erdumfassenden Bedeutung gesehen. Hier tritt uns ein kräftiges, lebensvolles, durchpulstes, mit Erfahrung gesättigtes Denken entgegen, bildhaft, einfach und gegenwartsnah.

CHR. KAISER VERLAG MÜNCHEN

Studienbeihilfen

für den technischen Beamtennachwuchs in der Bundeswehr-Verwaltung

Junge Ingenieure fast aller Fachrichtungen finden einen interessanten, angesehenen und verantwortungsvollen Lebensberuf im technischen Dienst der Bundeswehrverwaltung. Die Wehrtechnik ist so vielgestaltig und weitverzweigt, daß jeder Ingenieur eine seiner Neigung und Veranlagung entsprechende Aufgabe finden kann.

Durch enge Zusammenarbeit mit der Technik aller NATO-Staaten erhält der Ingenieur der Bundeswehr Gelegenheit, an der überstaatlichen technischen Forschung, Entwicklung und Erprobung mitzuwirken.

Die Ingenieure der Bundeswehrverwaltung sind Beamte des höheren bzw. gehobenen technischen Dienstes. Sie finden je nach Neigung, Berufserfahrung und Eignung ein vielseitiges und interessantes berufliches Betätigungsfeld.

Zu ihren Aufgaben gehören u. a.

die technische Beratung der militärischen Abteilungen,
Betreuung und Auswertung der Forschung,
Planung und Steuerung der Entwicklung,
Erprobung,
Beaufsichtigung der Produktion und Güteprüfung,
Normungs- und Verpackungsfragen,
Nachwuchsschulung.

Ferner wirken sie als Fachkräfte in nationalen und internationalen Gremien im In- und Ausland mit. Es gibt unter den zahlreichen Koordinierungsstellen, über die eine moderne Armee verfügen muß, kaum eine, in der technische Fachkräfte entbehrt werden können.

Zur Förderung des Nachwuchses für diese verantwortungsvollen Aufgaben werden an befähigte Studenten Technischer Hochschulen und Fachschüler Höherer Technischer Lehranstalten der Fachgebiete Maschinenbau, Elektrotechnik, Feinwerktechnik und Optik sowie Flugzeugbau Studienbeihilfen gegeben. Die betreffenden Studenten oder Fachschüler müssen sich verpflichten, nach Abschluß ihres Studiums für eine begrenzte Zeit in die Bundeswehrverwaltung einzutreten.

Als Studienbeihilfen werden gewährt:

1. ein **Unterhaltsbeitrag** von monatlich 200,— DM, der auch während der Semesterferien gezahlt wird. Dieser Betrag verringert sich auf 125,— DM, wenn die besuchte Fach- oder Hochschule am ständigen Wohnsitz des Studierenden liegt;
2. **Studiengebühren,** und zwar für Fachschüler höchstens 100,— DM je Halbjahr, für Studierende an Technischen Hochschulen höchstens 200,— DM je Halbjahr;
3. für **Lehrmaterial** an Fachschüler bis zu 100,— DM je Halbjahr, für Studierende an Technischen Hochschulen bis zu 150,— DM je Halbjahr.

An Fachschüler Höherer Technischer Lehranstalten wird die Studienbeihilfe — also Unterhaltsbeitrag, Studiengebühren und Lehrmaterialbeitrag — mit Beginn des dritten Fachschulhalbjahres gezahlt, an Studenten Technischer Hochschulen mit Beginn des Studienhalbjahres, das der Diplom-Vorprüfung folgt.

Weitere Einzelheiten sind in einem Merkblatt über die Laufbahnen des technischen Dienstes in der Bundeswehrverwaltung enthalten, das beim **Bundesministerium für Verteidigung, Bonn, Ermekeilstraße 27,** angefordert werden kann.

KURT ZIESEL

Das verlorene Gewissen

7. Auflage in Vorbereitung
222 Seiten, Leinen 15,80 DM,
broschiert 12,80 DM.

Die Geister scheiden sich

208 Seiten, Leinen 15,80 DM,
broschiert 12,80 DM.

Viele Leser werden Kurt Ziesel für diesen Einstieg in die Arena des Ungeistes, für dieses Opfer dankbar sein. Denn es ist ein mutiges Klären und Sich-zur-Wehr-Setzen gegen üble Mißstände, mit denen man sich durchaus nicht abzufinden braucht.

Österr. Rundfunk

„Ein richtiges Streitgespräch ist in Deutschland über ‚Das verlorene Gewissen' entbrannt, und es tritt das merkwürdige Phänomen ein, daß sich in dem Für und Wider die Schreiber selbst entlarven. Unsere Zeit ist vom Konformismus bedroht, und die mutige Tat eines einzelnen ist leider zur Seltenheit geworden. Hier ist es jedoch einem Schriftsteller gelungen . . . ohne das Pathos eines Apostels ein Aufhorchen der um wahre geistige Werte Bemühten zu erreichen. Die öffentlichen Meinungsmacher in Deutschland werden durch Kurt Ziesel ohne Scheu an den Pranger gestellt, so daß viele Irregeführte plötzlich erwachen. **Über alle weltanschaulichen und politischen Fronten hinweg vollzieht sich eine Revolution, die man den ‚Aufstand der Anständigen' nennen möchte.**"

Gertrud Isolani in den Basler Nachrichten

Soeben erscheint

KURT ZIESELS neuestes Werk

Die verratene Demokratie

120 Seiten
Leinen 11,80 DM
Broschiert 8,80 DM

In dieser Neuerscheinung werden die Mißstände und Verfallserscheinungen unserer Zeit im öffentlichen, politischen und kulturellen Leben der Bundesrepublik mit schonungsloser Offenheit dargestellt, gleichzeitig aber auch in zeitnaher Nüchternheit Wege und Möglichkeiten aufgezeigt zur Ausmerzung dieser an der Substanz unseres Volkes und Staates zehrenden Krankheit.

J. F. LEHMANN VERLAG MÜNCHEN

... überall dabei sein!

Wie erregend es ist, stets „das Neueste" zu erfahren! So sehr erliegen wir der Faszination moderner Nachrichtenmittel, daß wir kaum noch merken, wie über dem einzelnen das Entscheidende verlorengeht: der Zusammenhang!

Darum ist das SONNTAGSBLATT — die gewichtige Stimme des Protestantismus — so wertvoll: Aus größerem Abstand vom Tage vermag es den geistigen Kräften unserer Zeit nachzuspüren. Welch ein Gewinn für jeden, der sich nicht mit der „Oberfläche" der Dinge begnügt!

Wann dürfen wir Ihnen ein Probeexemplar zusenden?

Unabhängige Wochenzeitung für Politik, Kultur und Wirtschaft

Sonntagsblatt

Bestellschein

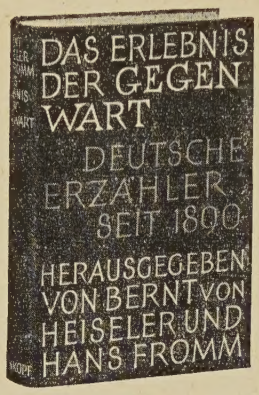
An den Verlag **Sonntagsblatt G. m. b. H.,** Hamburg 13, Mittelweg 111

1. Senden Sie mir ein Probeexemplar SONNTAGSBLATT — Unabhängige Wochenzeitung für Politik, Kultur und Wirtschaft — Herausgeber Hanns Lilje.
2. Senden Sie mir das SONNTAGSBLATT ab sofort zum Abonnementspreis von monatlich 2,69 DM einschließlich Zustellgebühr für die Dauer eines halben/ganzen Jahres.

Name .....

und .....

Anschrift .....



744 Seiten,
Leinen 22,50 DM

Eine repräsentative Sammlung

neuer Erzählkunst

Dreißig Arbeiten deutscher Erzähler sind hier vereinigt, und zwar sind es Arbeiten der seit 1890 Geborenen. Es ist also wirklich das Erlebnis der Gegenwart und seine Bewältigung im erzählenden Werk, das sich hier darbietet. Es ist keine Erzählung aufgenommen, die nicht unsere Zeit mittelbar oder unmittelbar zur Anschauung bringt.

Der Band enthält Beiträge von Werner Bergengruen, Heinrich Böll, Wolfgang Borchert, Heimito von Doderer, Gerd Gaiser, Johann Christoph Hampe, Ernst Jünger, Willy Kramp, Reinhold Schneider, Franz Werfel, Carl Zuckmayer und vielen anderen.

J. F. STEINKOPF VERLAG
STUTTGART

Für unsere Leser halten wir noch

EINBANDDECKEN

für den 30. Jahrgang in geschmackvoller Ganzleinenausführung

mit Prägung in Goldfolie bereit.

Preis einschließlich Porto 3,— DM

ZEIT-
WENDE
die neue furche

Verlag Sonntagsblatt, Hamburg 13, Mittelweg 111

NEUES IM FURCHE-VERLAG

Weitere Herbstneuerscheinungen, die in dem dieser Zeitschrift beiliegenden Weihnachtsprospekt des Furche-Verlages angezeigt sind

Gott kommt ins Heute
Evangelische Weihnacht 1960 (Zehnte Folge). Herausgegeben von Gerd Heinz-Mohr. 192 Seiten Text und 6 Bildtafeln. In Geschenkband mit farbigem Titelbild 9,80 DM

ULRICH MANN: **Theologische Religionsphilosophie im Grundriß**
304 Seiten. Leinen 24,– DM

Der Pfarrer in der modernen Gesellschaft
Soziologische Studien zur Berufssituation des evangelischen Pfarrers. Von Gerhard Wurzbacher, Karl Martin Bolte, Rosemarie Klaus-Roeder und Trutz Rendtorff. 104 Seiten. Leinen 9,80 DM

WALTER TEBBE: **Auftrag und Alltag des Pfarrers**
Ein modernes Decorum pastorale. 192 Seiten. Leinen 12,80 DM

KARL HEIM **Ich gedenke der vorigen Zeiten**
Erinnerungen aus acht Jahrzehnten. Dritte Auflage. 320 Seiten und 8 Bildtafeln. Leinen 14,80 DM

ALEXANDER RÜSTOW **Die Kehrseite des Wirtschaftswunders**
(Akademie-Vorträge Heft 7) 1,80 DM

NEUERSCHEINUNGEN IN DER FURCHE-BÜCHEREI

HORST BANNACH: **Erwartung im Advent**
Meditationen vor dem Weihnachtsfest (Nr. 176)

BODO HEYNE: **Der Weg des Auswanderers**
Gedanken auf der Überfahrt über Wagnis und Gelingen (Nr. 187)

HENRY LILLICH und ROLF SCHWEIZER: **Menschen am Arbeitsplatz**
Menschliche Perspektiven des modernen Betriebslebens (Nr. 188)

HANS SCHOMERUS: **Anweisung zum guten Schlaf**
Abendgebet und Abendlied des Christen (Nr. 191)

ELISABET VAN RANDENBORGH: **Anna Dorothee**
Eine heiter-ernste Geschichte aus vergangenen Tagen (Nr. 193)

MARTIN KNOLLE: **Väter haben immer recht . . .**
Eine heitere Selbstkritik (Nr. 194)

In farbigem Geschenkband je 2,40 DM

FURCHE-VERLAG · HAMBURG

Das Kirchenjahr in Bildern

In der bekannten Wochenzeitung SONNTAGSBLATT erschienen in regelmäßigen Abständen eindrucksvolle Zeichnungen, die in lebendiger Beziehung zu den einzelnen Kirchensonntagen stehen. Diese Abbildungen dienten in so vielen Fällen als Hilfen im Schul- und Konfirmationsunterricht und, gerahmt, als Wandschmuck, daß sich der Verlag entschloß, die besten Reproduktionen gesammelt in einer Kassette in kleiner Auflage herauszugeben.

Die Kassette, Inhalt 54 Drucke, Format DIN A 4 (210 x 297 mm), auf Kunstdruckkarton, ist ab sofort lieferbar gegen nur **12,50 DM.** Dazu passend ein verglaster Wechselrahmen zum Stückpreis von 4,— DM.

Bitte richten Sie Ihre Bestellung an den

Verlag SONNTAGSBLATT G.m.b.H.
Hamburg 13 · Mittelweg 111